IL MODERNISMO

E I RAPPORTI TRA

RELIGIONE E FILOSOFIA

GIOVANNI GENTILE

IL MODERNISMO

E I RAPPORTI TRA

RELIGIONE E FILOSOFIA

SAGGI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1909

AL MIO AMICO

SEBASTIANO MATURI

CHE CON LA DOTTRINA E L'ESEMPIO

MOSTRA LA PERFETTA RELIGIONE ESSERE FILOSOFIA.

AVVERTENZA

Raccolgo in questo volume alcuni saggi dal 1903 in qua pubblicati nella Critica *del mio amico B. Croce* [1] *intorno ai tentativi modernistici del cattolicismo e alle questioni connesse delle attinenze della religione con la filosofia.*

Poichè essi non furono senza effetto nelle discussioni recenti, agitatesi anche in Italia, su tali argomenti, e sono tuttavia cercati non di rado e combattuti da molti, cui non riesce comodo il mio modo di vedere, m'è sembrato opportuno metterli insieme, affinchè s'illuminino a vicenda e certi malintesi, a cui l'uno o l'altro di essi ha dato luogo, possano in questo modo essere facilmente dissipati. A tal uopo ho aggiunto ai saggi pubblicati una breve risposta ad alcune difficoltà d'un modernista (App. n. 5), *e uno schema del mio pensiero intorno alle*

(1) Salvo il X, uscito nella *Cultura* di Roma, del 15 febbraio 1909.

forme assolute dello spirito (saggio XI), atto a mostrare chiaramente il punto di vista, da cui tutti questi saggi sono stati scritti.

I quali saggi io offro ora, non propriamente agli uomini che hanno una religione da difendere contro la filosofia, ma a quegli altri che ne hanno una da conservare nella filosofia. E per questi ultimi essi vogliono essere, non critiche o polemiche contro gli uomini d'una o di un'altra fede, — chè tutte io le credo preziose, — ma contributi allo studio del concetto della filosofia.

Palermo, 21 giugno 1909.

G. G.

I

Cattolicismo e Storia nei libri del Semeria.

(1903)

Certo, siamo molto lontani dal tempo, in cui il Bossuet affermava, che la scienza della tradizione è la vera scienza ecclesiastica, e anche dal tempo degli scandali suscitati dalle ardite negazioni della scuola di Tubinga. Oggi i cattolici son persuasi, che, anche in questa parte degli studi scientifici, non bisogna lasciarsi prender la mano dai razionalisti. La direzione della *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, che dal 1893 vien pubblicando in Roma la « Società cattolica italiana per gli studi scientifici », nel suo fascicolo del gennaio 1903, facendo un bilancio consuntivo del primo decennio del periodico, ricordava che la rivista era nata, grazie « alla benigna e paterna protezione e per il generoso favore del Sommo Pontefice », per compiere un voto formulato dal Congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali tenutosi a Genova nell'autunno

del 1892; dove s'era osservato, che « il bisogno del momento presente, non certo unico bisogno, ma urgente quanto ogni altro, è la rivendicazione scientifica dell'idea cristiana. La scienza non può dare la fede, ma può imporre agli avversari il rispetto, e può condurre le intelligenze a riconoscere della fede la necessità sociale e l'individuale dovere ». E a questo principio pure s'inspirano parecchi giovani ecclesiastici studiosi della storia della religione cristiana, fra i quali oggi si distinguono Salvatore Minocchi, che ha fondato nel 1901 in Firenze una rivista critica e storica di *Studi religiosi* [1], e Giovanni Semeria, valente oratore sacro e geniale conferenziere, ma anche dotto ricercatore storico, il quale ha ormai pubblicati tre interessanti volumi di letture pubbliche da lui tenute in tre anni consecutivi in una Scuola Superiore di Religione in Genova: uno dal titolo *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente* (1900), consacrato a narrare i primi contatti del Cristianesimo col mondo orientale e greco; un altro, *Il primo sangue cristiano*, contenente uno studio della storia delle persecuzioni; e questo, di cui vogliamo ora di-

---

(1) [Questa rivista per difficoltà di carattere gerarchico cessò al finire del 1907; e se ne può vedere la storia in un articolo finale del Minocchi, *Dopo sette anni*, a. VII, pp. 710-715. Il Minocchi stesso, l'anno dopo, per analoghi motivi è uscito dal sacerdozio. Ne continua l'opera, in modo più circospetto, la *Rivista storica-critica delle scienze teologiche* che si pubblica in Roma dal 1905, diretta dal prof. E. Buonaiuti].

scorrere, in cui s'indagano le origini del dogma, della gerarchia e del culto cristiano [1].

Egli dice di avere scritto questi libri con uno « spirito di fede insieme e di critica », con un « desiderio sincero di non venir mai meno alle esigenze più severe del metodo scientifico e di giovare sempre alla morale, alla cristiana edificazione » dei suoi lettori; e argutamente protesta che, se non è stato sempre abbastanza preciso, nè abbastanza profondo, « non è, egli dice, perchè sono credente, ma perchè sono ignorante — e se non sono riuscito così nobile, così caldo di affetto come avrei dovuto, non è perchè sono critico, ma perchè sono cattivo, o via, non abbastanza buono ». — « Valesse almeno », soggiunge, « il mio tentativo di sprone per altri a fare più o meglio che io non abbia saputo..... ma a fare, per carità. L'ora delle diffidenze, delle invidiole, delle fatue sicurezze dovrebbe esser passata. *Proximus ardet Ucalegon.* È un'aspra battaglia che si muove dalla scienza, o meglio, da molti uomini di scienza, alla fede. C'è tutta una serie nuova di difficoltà, di problemi, di dubbi, — tutta una nuova nomenclatura. E i libri che si oppongono, efficacemente, a tutto questo movimento sono pochi! ». Così, nella prefazione al *Primo sangue cristiano.* Nella lettura ottava del nuovo volume, trattando criticamente (secondo, del resto, i risultati degli

(1) *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva,* Roma, F. Pustet, 1902 (pp. XIV-418).

studi recenti) la leggenda di Simon Mago, si compiace di avvertire che la questione per lui non ha solamente un interesse storico, come per chi avesse il gusto di stabilire che c'è una leggenda di più al mondo; ma ne ha anche uno pratico, in quanto giova a scuotere quel tradizionalismo, che è ancora da noi troppo in onore; e che non è rispetto (cosa giusta e doverosa), ma culto della tradizione (cosa falsa e funesta). E rimprovera ai tradizionalisti, idolatri della tradizione, pronunzianti questa parola con un senso di devozione mistica, e solleciti di scriverla sempre con un bel *T* maiuscolo, di confondere insieme due cose radicalmente differenti: la tradizione ecclesiastica concernente i dogmi, che hanno una causa divina, e la tradizione storica concernente i fatti della storia ecclesiastica, che hanno una causa umana. La quale non è poi altro che il ricordo dei fatti, abbandonato alle umane generazioni; « a queste generazioni umane, le quali pur troppo non ricordano solo, ma anche inventano, non solo trasmettono, con scrupolosa fedeltà, il ricevuto ricordo, ma lo abbelliscono, lo deformano, lo ingrandiscono, lo attenuano, quasi senza accorgersi ». A questa seconda tradizione non si può voler estendere il rispetto dovuto alla prima, senza snaturar questa e farsene un idolo. — Ma v'ha di più: il tradizionalismo *crea* la tradizione dove non c'è, affermando che un fatto è attestato da un'antichissima e veneranda tradizione, quando non può che infilzare una serie di nomi,

i più di grandi uomini, i quali non di rado dipendono l'uno dall'altro; « talchè quelle, che sembravano dieci, dodici testimonianze, in realtà si riducono ad una o due. Ed almeno quelle due, quell'una, fossero sufficientemente vicine ai fatti che attestano: il numero sarebbe, nel caso, supplito dalla qualità delle testimonianze; ma no: talvolta quell'unica testimonianza dista di qualche secolo dal fatto, che pure dovrebbe perentoriamente dimostrare... E questa si chiama tradizione! È di nuovo un indegno abuso, è il creare una cosa che non c'è! » [1]. Baur non avrebbe scritto diversamente.

E il Semeria rende giustizia alla scuola di Tubinga, pur dichiarando di non potere « nè tutti approvare i suoi canoni, nè tutti benedire i suoi risultati ». Del bene ne venne fuori, egli dice. E quel bene, che il Semeria riconosce, è poi nulla di meno di ciò che ogni razionalista può pretendere. « La scuola di Tubinga volle guardare le idee al lume dei fatti, ed i fatti studiarli al lume non d'un sistema filosofico, ma di una buona e severa critica storica. Non riuscì subito nè in tutto a questo, ma lentamente e in parte; e certo a questo, allo studio metodico severo dei fatti nelle loro fonti, avviò efficacemente gli animi » [2]. Lo stesso Baur non enunciava il principio della sua scuola in termini equivalenti a questi del Semeria, quando dichiarava

(1) Pagg. 170-2.
(2) Pag. 124.

che il cristianesimo è un fenomeno storico, e come tale deve rassegnarsi a essere studiato storicamente? E in questi termini è racchiuso veramente il concetto fondamentale della riforma tubinghiana. Accettato questo concetto, il resto non può essere se non questione di applicazione, in cui sono possibili divergenze e successivi progressi, come in ogni campo d'indagini storiche.

E non solo il Semeria si dice disposto ad accettare lealmente tutti i risultati della critica storica spassionata, ossia della vera critica storica; ma crede anche opera onesta e prudente, quando ci sia una leggenda da abbattere, che i cattolici prendano l'iniziativa della critica, per abbandonare a tempo la posizione che potrebbe costar poi una sconfitta, imitando così il buon negoziante che riconosce da sè e butta via la merce avariata, senza aspettare che gliela butti via il cliente con suo discapito molto maggiore. Proposito onorevolissimo, che unito alla ricchezza di sentimento del Semeria, alla modernità delle idee sociali di lui, alla limpidezza della sua facondia, serve a spiegare le larghe simpatie che egli incontra fra i giovani. In lui si direbbe che il vecchio cattolicismo ringiovanisca. Egli afferma che poca critica scalza la fede, e molta la conferma e consolida; e canta ogni momento le lodi del metodo storico e dell'indagine scientifica, e annunzia che *fides et scientia osculatae sunt*. Dalle finestre spalancate pare che grandi ventate d'aria fresca entrino con

la parola del Semeria nel chiuso mefitico della tradizione cattolica, rendendo ancora abitabile, anzi amabile e gradito quel luogo, a cui i polmoni non resistevano più.

Eppure, in queste letture c'è qualche cosa, a cui quella ragione, alla quale il Semeria si professa ossequente, non può stare contenta; c'è qualche cosa, a cui lo spirito del lettore veramente spregiudicato si ribella. E non riguarda già le tesi e le conclusioni storiche del Semeria, che, se non sono le più ardite, non si dilungano però da quelle più temperate e, in generale, anche più plausibili dei razionalisti. Ma si riferisce al tono dell'autore, al suo intento, allo spirito da cui egli, contro le innegabili tendenze critiche del suo ingegno, pur si lascia dominare. Egli rimprovera qua e là alla scuola di Tubinga non il metodo, ma l'intento, o la tendenza; ed ha ragione; sebbene la tendenza sistematica, più o meno palese, sia forse del tutto impossibile evitarla in questa parte della storia così controversa pel carattere delle sue fonti. Ma si spoglia il Semeria almeno di quelle tendenze, che per essere apertamente arbitrarie, sono assolutamente incompatibili con le condizioni della vera ricerca storica?

Egli, è vero, è esplicitamente avverso, per ragioni critiche che sono acconciamente spiegate nella seconda lettura del *Primo sangue cristiano* [1] alla cosiddetta apologia storica, al-

(1) Pagg. 81-84.

l'apologia per l'apologia, che non si propone soltanto di difendere la verità dommatica, ma tutte le tesi della tradizione. Ma non per ciò rinunzia ad ogni apologia. Anch'egli vuole l'apologia del domma; e non dubita di chiamare il suo un « corso di apologia cristiana » [1]. Nel quale, se abbandona la tesi dei venticinque anni del pontificato di Pietro, ci tiene però a dimostrare, che Pietro è venuto a Roma e vi è morto, e tiene a dimostrare il primato di lui. — Ma che farci, egli dirà con una sua frase prediletta, se la « scienza solida serve l'apologia » ? Ecco: che la serva o non la serva, sempre e in ogni caso, non possiamo dirlo certamente da un punto di vista scientifico, ma da un punto di vista apologetico. Dal punto di vista scientifico noi ci accingiamo alla ricerca storica senza sapere a priori quali saranno i risultati della nostra ricerca, e senza poter sapere perciò, se essi coincideranno o no con una data tradizione. Se presumiamo di sapere anticipatamente quello che troveremo, come certamente lo presume l'apologista, non ricerchiamo più: la storia non ha più ragion d'essere. Questo dilemma semplicissimo non s'è mai presentato all'ottimo Semeria; o se gli si è presentato, egli non ne ha visto tutta l'importanza. Si tratta di sapere se $A = B$. Lo storico non lo sa; ma il domma l'ha già stabilito, ed il credente perciò lo sa. Di qui l'alternativa senza uscita: o si fa la ricerca storica, e non si sa nulla del-

(1) *Domma*, p. 100.

l'uguaglianza $A = B$; vale a dire s'abbandona, e non solo a parole, ma proprio di fatto il domma; o si tien fermo al domma, e la storia non ha ragion d'essere; e non ha ragion d'essere per davvero; cioè non si fa. Il credente non cerca insomma; e chi cerca non crede, o non ha da credere; e se crede, non cerca veramente; e la profondità e la saldezza della fede è in ragione inversa della sincerità dell'indagine storica. Contro quella, che per lui è falsa apologia, nel *Primo sangue cristiano* aveva detto che « quando io voglio a tutti i costi dimostrare una cosa, e molto più quando mi credo obbligato a dimostrarla, obbligato in coscienza, finisco sempre per convincermi che è vera, anche se essa sia manifestamente falsa — calpesto con una mirabile disinvoltura tutte le leggi della logica » [1]. Ora appunto la medesima considerazione io rivolgo contro di lui; nè egli potrà trovare pel razionalista una risposta diversa da quella ch'egli ha data al zelante apologista, che si scandalizza del suo liberalismo; ossia: la verità da me difesa è verità di fede, e quella del falso apologista è magari una storta opinione individuale. — Se non che questa risposta può bastare all'apologista, non al razionalista; perchè si fonda su un principio di fede, non di ragione; e non ha per ciò verun valore scientifico. Io che non vedo come possa essere verità di fede, cioè necessaria ed assoluta, una verità che si confer-

---

(1) Pag. 82.

ma storicamente, io potrò dire sempre contro l'apologista del domma, che egli, volendo dimostrare a tutti i costi il suo assunto, credendosi obbligato a ciò in coscienza, finirà sempre col convincersi, che esso è vero, anche se sia manifestamente falso. Il che (non concedo poco!) non sarebbe gran male: se pure fosse possibile.

L'egregio Semeria, da quell'ingegno fino che è, osserva in un punto di questo nuovo volume, che lo spirito non è divisibile in facoltà differenti, ma è essenzialmente uno nella varietà de' suoi atti. Ora, come è possibile che uno stesso spirito sappia e non sappia? Sappia da credente, e ignori da storico? Com'è possibile, in una parola, che ci sia uno storico apologista, anzi uno storico cattolico? La libertà dello spirito presupposta dalla storia, come dalla filosofia, è perciò inconciliabile col cattolicismo.

Tutto questo è detto certamente in tesi generale, e non prova che tutta la storia che il Semeria costruisce, attenendosi per lo più all'indirizzo dell'Harnack, sia una storia *ad usum Delphini*. Tutt'altro! Ma dimostra, a parer mio, che quando il Semeria non s'è lasciato vincere dalla sua tendenza apologetica, ha fatto sì storia, ma non già storia cattolica. Non sarà essa neppure anticattolica, checchè qualche anima pia possa trovare a ridire in qualche punto; ma è certo acattolica, cioè storica, — di quella storia che par cammini a tentoni, e, in un certo senso, non sa dove arriverà.

Ma si potrà dire: questa è questione di parole: è storia? È d'accordo ne' suoi risultati con le affermazioni del domma? Ebbene, chiamatela pure come volete. — E sono anch'io di quest'avviso: a patto che non si venga ad annunziare che *fides et scientia osculatae sunt*; perchè, bisogna esser sinceri, questo bacio la scienza non lo darà mai alla fede, essendo questa la sua mortale nemica. E dico mortale, perchè l'immediatezza della fede è l'assoluta negazione della mediazione dimostrativa del pensiero scientifico; come questa è l'assoluta negazione di quella. Non si può pensare scientificamente senza cessar di credere, e viceversa. Il cattolico che dimostra veramente il contenuto di un domma storico, si fa discepolo di Baur e di Strauss, ed esce per ciò stesso, senza che egli lo sappia o lo voglia, dalla cerchia del domma.

Noi non siamo nel novero di quegli utopisti, che vogliono la storia oggettiva come uno specchio, giacchè abbiamo dello spirito un concetto a cui è intrinseco il principio della soggettività di ogni produzione spirituale. Ma da questa soggettività di cui lo storico non può spogliarsi, alla soggettività dello storico cattolico, che, per conto suo, sa anticipatamente quali saranno caso per caso i risultati della sua ricerca, ci corre. Lo storico, e sia pure del domma, non può essere nè cattolico, nè protestante, nè cristiano, nè ebreo, nè maomettano: dev'essere storico; ossia non deve tenere nessuna tesi per vera, prima che gli venga attestata criticamente dai docu-

menti; e deve quindi trovarsi in una condizione di spirito, chè è la negazione reale di ogni fede predeterminata e immutabile.

La conseguenza pratica di questo fatto è duplice: 1° che la critica storica del contenuto dommatico distrugge quella fede; 2° che, resistendo la fede all'azione corrosiva della critica, si fa intanto una storia cattolica, dove la scienza transige con la fede, e si stabilisce un *modus vivendi* di sua natura provvisorio, e che si risolverà logicamente (se la logica vincerà) o nella negazione della scienza (nel misticismo), o nella negazione della fede (nel razionalismo).

E quello che si dice della storia, dicasi di tutti gli studi scientifici in generale: per cui penso, che questo movimento cattolico, che con prudenza da politici tende a ravvivare la vecchia religione al contatto della scienza moderna, porti in sè le insidie ingannatrici di un compromesso funesto alla scienza insieme e alla fede, dal quale presto o tardi gli converrà uscire.

Nel Semeria, chi legga serenamente i suoi scritti, scorge subito le due tendenze opposte e tra loro cozzanti, le quali nascono dal compromesso: da un lato la tendenza mistica, e dall'altro la razionalistica; e dalla prima l'autore trascinato nolente a vedere talvolta nei documenti più di quello che chi non abbia il dono della sua fede non sa vedervi; per l'altra spinto a umanizzare il divino, a spiegare il trascendente, a rendere razionale il sovrarazionale. Adduco un solo esempio per ciascuna tendenza; e basterà a far intendere questo giudizio.

L'autore, trattando la questione del primato di S. Pietro, discute naturalmente il luogo di Matteo, XVI, 5-19, e sopratutto il valore della frase di Gesù: *Tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa* (σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν). A me pare evidente che Gesù rivolga queste parole a Simone, e a lui individualmente; e non ho alcun dubbio, nonostante le discordanze dei Vangeli su questo punto e le altre difficoltà rilevate dai critici, che han tempo da perdere e acùme da buttar via, sull'autenticità della frase: non ho alcun dubbio principalmente per questo, che Simone è chiamato Pietro *(Kefa)* in tutti i Vangeli. E mi pare abbastanza evidente perchè il Cristo, dopo la confessione che Simone con spontaneo slancio di fede ha fatta della sua divinità, voglia far di lui la pietra fondamentale della sua chiesa. Ma non vedo per altro quali ragioni adduca il Semeria per dimostrare, che in coteste parole Gesù dia il primato della chiesa (che è un primato tutto spirituale, in un senso che non credo il Semeria abbia colto) non solo a Pietro, ma anche a' suoi successori. Egli dice che « la sentenza in sè, che considera la funzione qui assegnata a Pietro come provvisoria, è poco seria » (1). E con questa uscita stizzosa dimostra due cose: che è a corto di argomenti; e che, più che ad udir ragioni, è disposto a credere. Sentiamo infatti il suo ragionamento: « Per giun-

(1) Pag. 198.

gervi, si confonde l'idea di fondamento con quella di fondatore, l'idea di fondamento stabile con quella di fondatore transeunte. Una casa si fabbrica una volta sola, ma rimane sempre sul suo fondamento. Ora, Simone è il suo fondamento, la pietra dell'edifizio, il fondatore è lui Gesù ». Ma, è questo un ragionamento appropriato alla tesi del Semeria? Anzi: è questo un ragionare degno del critico Semeria? Chi dice che c'è un Pietro nella Chiesa, ed è Simone, in che confonde fondamento e fondatore? Forse che ogni edifizio ha più di un fondamento? Pietro con la sua fede, cioè lo spirito credente di Pietro, rimarrà stabile e perenne fondamento di quella chiesa contro la quale non prevarranno mai le porte dell'inferno: in altri termini, la fede nella divinità di Gesù sarà l'unica e perenne pietra fondamentale del cristianesimo. Non è questa la più naturale, la più ovvia, la più evidente spiegazione delle parole del Cristo? Senza dubbio, non solo Pietro starà a fondamento del regno di Dio; ma tutti gli uomini che somiglieranno a Pietro, avendo la sua stessa fede; poichè non per altro che per la sua fede Cristo ha detto a Simone: *Tu es Petrus*. Fondamento sì, e perenne, ma unico. E unico e perenne anche il fondatore, Gesù. Fondatore transeunte? Come il nostro storico cattolico ha potuto dire transeunte il fondatore del Regno di Dio? Dunque? Gesù è morto e non è risorto? Oppure ha fondato una volta la chiesa, e poi se n'è andato negli *intermundia* a godervi in pace una tran-

quilla e oziosa divinità, nulla curante degli uomini, come gli dei di Epicuro? La casa di Gesù bisogna fabbricarla continuamente. Certo, Gesù non muore fisicamente ad ogni istante; ma se egli non avesse fatto altro che morire fisicamente, che Cristo sarebbe?

Ancora: « L'uomo, — chi ne dubita? o ne poteva forse dubitare il Cristo? — l'uomo, Simone, passerà; ma la sua funzione dovrà restare ». E questo è chiaro, perchè se non prevarrà l'inferno contro l'edifizio del Cristo, questo avrà sempre il suo fondamento. Ma non è chiaro quello che il Semeria aggiunge: « Alla Chiesa è indifferente che il suo Pietro si chiami Simone o Leone XIII, che si chiami S. Gregorio Magno o Alessandro VI... purchè un Pietro ci sia e sempre ». Anche Alessandro VI! E Cristo avrebbe detto al Borgia: *Tu es Petrus?* — Questa è fede che spacca le montagne, ma non critica storica ed ermenéutica delle fonti! E si noti che in più luoghi del suo libro il Semeria è, col Pastor, giudice severo del Borgia.

Il punto poi, su cui vorrei richiamare l'attenzione dello stesso Semeria, come per un esempio de' tanti indizii che sono nei suoi scritti della sua tendenza razionalistica, riguarda il concetto che egli propugna della divinità della lettera di Paolo ai Romani. Il cattolico sa, che questo, come tutti gli altri scritti biblici, è ispirato da Dio. Lo può provare? Non ne ha bisogno; perchè questa è verità di fede. Ma lo storico non afferma nulla senza addurne la prova. D'altra

parte, in questo caso speciale lo storico dee mostrare nella lettera di Paolo il suo pensiero, la sua anima; come lo storico mostrerà nel *Furioso* il mondo cavalleresco quale vive nella fantasia ariostea. E il Semeria appunto pel suo senso storico, che è vivo e profondo, sente il bisogno di mettere in mostra l'impronta paulina della lettera che prende ad esporre vivacemente ai suoi uditori; ma, a un certo punto, si ricorda che egli non legge una lettera di Paolo di Tarso, ma — di Dio, che parla per bocca di quello; e col coraggio che gli viene dallo spirito amante di luce, si chiede: « Ma insomma, di chi è il pensiero espresso in questa lettera ai Romani? È pensiero di Dio o è pensiero di Paolo? ».

In un corso d'apologia la risposta non può essere se non questa: è pensiero di Dio. Ma, la paulinità? Quella lettera, dice il Semeria, è ispirata da Dio, ma scritta da un uomo, da Paolo. E ricorda l'immagine dei Padri della Chiesa, che paragonavano Dio a un suonatore e l'agiografo a uno strumento. Dio suona, ma lo strumento non rende altro che i suoni di cui è capace. L'uomo restá uomo, con la sua psiche umana e individuale, anche sotto il soffio potente di Dio. L'azione di Dio sulla creatura è perciò pura mozione, secondo la frase aristotelica, e si confonde quindi con l'atto stesso della creatura; ma non mai premozione (il Semeria chiama « un mero e anche non bel sogno filosofico » questa dottrina che pure fu di S. Tommaso), ossia qualche cosa di diverso dalla nostra azione, e

a questa precedente. « Non c'è, dice il Semeria, che una realtà nella psiche umana, quando essa opera: l'atto suo, pensiero o sentimento o volizione; ma quest'unico atto, un proposito della volontà, per esempio, se voi lo considerate in quanto esce, secondo le leggi che gli sono proprie, dalla psiche, è mio, in quanto voi lo riconducete, come di ragione, alla causa prima che non può rimanere estranea a nessuna espansione dell'essere, a nessun moto delle cause seconde, a nessun atto della creatura, è di Dio. Il quale non dal di fuori influisce su di noi, come una lucerna i cui raggi feriscono l'occhio, ma dal di dentro, quasi... come l'animo influisce sul corpo » (1). A tutto ciò io potrei sottoscrivere lealmente, senza togliere neanche il quasi. Ma io mi meraviglio che un cattolico abbia potuto formulare una tale teoria, che viene in fatto: 1° a provar troppo, dimostrando che non solo gli agiografi, ma tutti gli scrittori sono ispirati da Dio; che non solo la lettera paulina, ma anche le Tesi di Lutero e gli stessi scritti di Voltaire vengono da Dio; 2° a negare evidentemente la trascendenza del divino. Il che non è un errore per me, ma un errore pel barnabita, e un segno eloquente della china per cui il cattolicismo scivola fatalmente quando con sforzata baldanza si prova a porre il piede fuor della cerchia, a cui dalla sua natura è condannato. E non il solo cattolicismo; ma ogni forma positiva di reli-

(1) Pag. 71.

gione, che è bozzolo destinato a rompersi perchè la farfalla del pensiero scientifico dispieghi il suo volo.

La conclusione, naturalmente, non vuol essere che il Semeria e tutti i cattolici faccian male a trattare gli strumenti della scienza; anzi fanno benissimo; e più e meglio dovrebbero abituarsi a trattarli, per acquistar la piena libertà dello spirito e instaurare in sè quel vero regno di Dio, a cui gli animi generosi, come quello del Semeria, aspirano ardentemente, e che è il regno della verità, come si rivela di fatto allo spirito.

II

I saggi di filosofia dell'azione del Laberthonnière. [1]

(1906)

Tutti gli amici della filosofia non possono se non compiacersi del crescente favore, che viene acquistando presso il clero francese questa vigorosa forma di misticismo propugnata dall'abate Laberthonnière, dell'Oratorio, di contro all'indirizzo intellettualistico del neo-tomismo; della quale qualche eco comincia a sentirsi anche in Italia (2). Il principio filosofico, donde essa muove,

---

(1) P. L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, 2iéme éd., Paris, P. Lethielleux, s. a. (pp. 330 in-16) [trad. ital. Palermo, Sandron, 1907]; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 2iéme éd., Paris, Lethielleux, s. a. (pp. 219 in-16).

(2) Vedi Semeria, *Scienza e fede e il loro preteso conflitto*, Roma, Pustet, 1903, spec. letture IX, XIV e XVI (v. p. 313 n.); E. Buonaiuti, *La filosofia dell'azione*, negli *Studi religiosi*, Firenze, V, 1905 (pp. 211-56). Il Buonaiuti dirige in Roma la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, in cui si ispira alle idee di questa filosofia dell'azione. Cfr. gli articoli *S. Agostino come teorico della conoscenza* nel fasc. di settembre 1905 e il *Dogma nella storia*, fasc. di novembre. Per l'adesione dei compilatori degli *Studi religiosi* alla filosofia dell'azione v. la stessa rivista, fasc. di gennaio-febbraio 1906, pp. 112-115; e cfr. l'articolo del p. Minocchi, *La nuova*

fu con grande acume di osservazioni psicologiche e con forza rara di dialettica sostenuto originalmente da Maurizio Blondel, oggi professore all'Università di Aix-Marseille, in una tesi dottorale presentata alla Sorbona: *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), che fece subito molto rumore. « Cette thèse philosophique » — diceva nel '95 l'abate Denis — « semble à plusieurs la plus forte, la mieux pensée qui a été écrite depuis longtemps » [1]. Essa si rannodava immediatamente

---

cultura nel Clero, ivi, marzo-aprile 1906, pp. 112-115. Il Minocchi, per conto suo, nel fasc. di maggio-giugno 1906, pagina 382, dice di non aver letto il Laberthonnière. Del resto, farebbe bene a leggerlo. Un'esposizione vivace, ma enfatica e incompleta delle idee del Blondel è nell'articolo di TH. NEAL, *Per l'ospite velato e presente*, nel *Leonardo*, giugno-agosto 1905, pp. 94-101. Del libro sull'*Azione* del Blondel, questo scrittore dice che è « il più gran libro di psicologia che sia apparso dopo Aristotile... uno dei più gran libri di filosofia che siano apparsi dopo Hegel o, meglio, dopo Leibniz. Chiude tutta una fase del pensiero e ne apre un'altra ». Pel contenuto di questo mirabile libro « 15 secoli di laboriosa esperienza e di speculazione vigorosa sono stati necessari ed appena sufficienti »! Dev'essere un estratto di quest'articolo l'opuscolo *La volontà nel determinismo universale* dello stesso Neal, annunziato e lodato negli *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1906, p. 432. [Per la bibliografia modernistica, in genere, italiana e straniera si può vedere lo studio di G. PREZZOLINI, *Il cattolicismo rosso*, Napoli, Ricciardi, 1908; e su questo studio un mio articoletto nella *Critica*, VI (1908), 300-303].

(1) Negli *Ann. de philos. chrétienne*, di cui il Denis era direttore, 1895, N. S. t. 32, pag. 656. — In certe pagine di questo libro del Blondel, dice il Laberthonnière, « a passé à la fois un souffle de Pascal et de St. Bernard ». (*Essais*, p. 152 n.)

alla critica dell'intellettualismo deterministico propria della filosofia della contingenza e alla dottrina mistica dell'Ollé-Laprune sulla certezza morale: ma da quella critica e da questa dottrina si staccava nettamente per la tendenza costruttiva e per le conclusioni positive a cui giungeva. La filosofia della contingenza è, in sostanza, meramente critica e negativa. L'Ollé-Laprune, esaltando la certezza morale, non faceva consistere in essa ogni certezza: « La certitude morale ne se passe pas de la certitude rationelle: elle la suppose, et s'y ajoute » (1). Pel Blondel l'attività pratica diventa l'unico organo efficace della filosofia; e al congresso di filosofia di Ginevra egli affermò il bisogno di una nuova logica; d'una logica della vita morale (2).

Le vedute del Blondel ha ripreso per suo conto il p. Laberthonnière; e sono ora propugnate nei vecchi *Annales de philosophie chrétienne*, di cui dall'ottobre 1905 lo stesso Laberthonnière ha la direzione. Riserbandoci di studiare a parte gli scritti del Blondel, ora ci limiteremo all'esame dei libri pubblicati dal Laberthonnière, e recentemente condannati dalla Congregazione dell'Indice (Decr. 5 aprile 1906).

Già il Laberthonnière s'era messo sulla stessa via del Blondel ancor prima che venisse in luce la

---

(1) *De la certit. mor.*, Paris, 1880, p. 378.

(2) Vedi la sua memoria *Principe élementaire d'une logique de la vie morale*, in *Bibliothèque du Congrès de philosophie*, t. II, p. 57.

tesi di questo: giacchè il primo degli *Essais* reca la data del novembre 1891; e si rannoda direttamente ad uno degli ultimi libri dell'Ollé-Laprune. In questo saggio, *La philosophie est un art*, si sostiene, non che la filosofia sia opera di fantasia, ma che essa è più che una scienza, e che non è soltanto *oeuvre de l'esprit*. La filosofia non è un insieme di astrazioni campate in aria, non è cosa di pura ragione, ma è un prodotto a cui concorre anche la vita. Le anime dei grandi filosofi hanno vissuto il loro pensiero; e le formule, in cui esso ci si presenta, non possono comunicarci codesto pensiero, se noi, stimolati dalle formule, non riviviamo, come quei pensatori e con quei pensatori, la stessa vita di pensiero; se non partecipiamo il loro ardore per la verità e non ci mettiamo a contatto delle loro anime calde e vibranti come anime di poeti. Sicchè filosofare non è intendere i libri, ma cercare di vivere pienamente, sapere davvero che cosa è vita, e non già passare per questo mondo mangiando, bevendo e divertendosi, senza preoccuparsi del donde si viene e del dove si va. E questo non è una pura speculazione, ma anche azione (1): « Ce travail, — ripete il Laberthonnière con una frase platonica, già cara all'Ollé-Laprune, — ne peut se faire réellemente que si l'on y met son âme tout entière. C'est l'ouvre de la vie humaine proprement dite, oeuvre de volonté et d'intelligence, de développement moral et intellectuel, oeuvre

(1) *Essais*, p. 5.

de liberté en un mot ». L'individuo è in sè un germe dell'ideale che deve realizzare. Questo ideale, per realizzarlo, bisogna, è vero, concepirlo: ma, quando s'è concepito, non s'è fatto niente. Bisogna, — e questo è il punto, — modellarsi su di esso moralmente. La filosofia non è come la matematica, la quale, intesa, avvince l'assenso: la filosofia non s'intende davvero se non si ama. E quindi, come le opere dell'arte, manifesta lo stato d'animo di chi la fa, laddove la matematica è del tutto impersonale e obbiettiva. La verità filosofica, religiosa, morale, non ha valore se non per chi la fa sua, se l'incorpora, la fa penetrare, per dir così, nel suo sangue, e ne informa tutto il proprio essere. Ciò che il Maine de Biran chiama l'*intususcepzione* della verità. « La vérité qu'on a reçue du dehors et qu'on ne s'assimile pas par la méditation, par la critique et la discussion intérieures — car la méditation est cela ou elle n'est rien — est une vérité qui n'est pas comprise » (1).

Se è vero, dunque, quel che confessa il Laberthonnière circa i suoi rapporti col pensiero del Blondel: « j'ai essayé de reprendre pour mon compte la thèse de M. Blondel, que je n'ai fait ensomme que transposer » (2); non è men vero, che già in questo suo primo saggio si trova in germe la dottrina da lui svolta sette anni dopo nel saggio maggiore *Le dogmatisme moral* (1898).

(1) Pag. 13.
(2) Pag. 125 n.

e servendosi del lavoro del Blondel e traendo profitto anche dalla discussione a cui questo, specialmente negli *Annales de philosophie chrétienne*, diede luogo. Questo è lo scritto centrale, a cui gli altri *Essais* del Laberthonnière fanno capo; nati per polemizzare con i critici o per chiarire i rapporti di questa dottrina con l'apologetica e col problema dell'educazione. E lo stesso volume sul *Realismo cristiano e l'idealismo greco* può considerarsi anch'esso come una serie di schiarimenti aggiunti al saggio sul *Dommatismo morale*. In che cosa consiste dunque questo dommatismo del Laberthonnière?

C'è, egli dice, un dommatismo empirico; ed è quello che considera il contenuto della percezione sensibile come la realtà in sè, l'essere e non il fenomeno; o come la rappresentazione adeguata della realtà, quale è in sè, nello spirito. C'è un dommatismo intellettualista, che ritiene la realtà in sè, non sensibile, ma intelligibile, qualunque sia il modo di concepire questo intelligibile e la sua relazione col sensibile. Per l'uno il mondo è un sistema di cose sentite; per l'altro un sistema di idee. Sicchè tanto gli empirici, quando gl'intellettuali concepiscono, ciascuno a suo modo, la realtà, in cui devono vivere, come qualcosa di raggiungibile dagli uni con le sensazioni, dagli altri col pensiero, ma sempre come « quelque chose qui en un sens leur est comme étranger, justement parce que c'est trop eux-mêmes et que ce n'est point par eux-mêmes qu'ils peuvent s'établir

dans l'être » [1]. Le sensazioni, infatti, e le idee sono in noi, ma non sono noi. Il Dio degli idealisti, dice il Laberthonnière, è una nozione fra le altre nozioni. Elaborando questa nozione, essi la proiettano nel loro mondo intelligibile, e s'immaginano quindi di scoprirvela tutta determinata, e per dir così bella e fatta, come non aspettasse altro che d'essere percepita da loro. Ne risulta, che il loro Dio apparisce a loro come ben lontano e ben alto, sì che per raggiungerlo essi sieno costretti a scalare i gradi della dialettica! In altri termini, la verità degli empiristi e degli intellettualisti non è attingibile, perchè il processo, con cui essi intendono di afferrarla, ne fa un oggetto, e quindi qualche cosa di estraneo al soggetto.

C'è poi il dommatismo degli scettici, che è un dommatismo egoistico. Gli scettici non credono che si possa affermare l'essere, perchè ognuno l'afferma e non può affermarlo altrimenti che a modo suo; sicchè ogni verità è verità per uno ed errore per un altro; e la verità in sè non è possibile averla. Il loro Io, pertanto, è un Io chiuso, che non intende uscire da sè, e ritiene la differenza delle affermazioni irriducibile. Non c'è incontro, nè quindi possibilità di unione con gli altri: non c'è la verità, che sarebbe la conciliazione delle affermazioni, mediante la critica sincera di quelle di ciascuno. Gli scettici non hanno la forza di muoversi dal di dentro, per trasfor-

(1) Pag. 59.

mare e superare la propria individualità. Sono incapaci della vera critica, che è esame di coscienza intellettuale e morale: critica su se medesimi, sulla propria maniera d'essere e di pensare, sulle proprie intenzioni ultime; al contrario della falsa critica, della critica farisaica, per cui, contenti e sicuri di sè, dall'alto della propria maniera di essere e di pensare, si giudica di tutto, senza il più lontano sospetto che potrebbe esservi profitto per sè a cangiare punto di vista, e che in ogni caso sarebbe atto di carità verso gli altri. Il dommatismo scettico coincide col dommatismo beota dei contenti di sè, dei convinti, in palese o in segreto, d'essere il centro delle cose, e in possesso di quanta verità sarà dato mai di possedere. Se non che lo scettico stima, che non c'è verità per nessuno; e l'altro crede d'averla tutta per sè.

C'è infine un dommatismo illusorio, che consiste nel prendere il fenomeno come l'essere stesso, la realtà in sè. Ora, l'oggetto nel senso kantiano, cioè il fenomeno, è sempre un oggetto sentito o pensato, cioè le nostre sensazioni e i nostri pensieri. Ma, se è vero che « l'essere è sempre un soggetto » [1], il soggetto non è nelle sensazioni e nei pensieri (concetti generali) come tali: sì in tutta la sua vita e nella sua attitudine, che si riflette nelle stesse sensazioni e nei pensieri. Pensieri veri sono i pensieri vissuti da noi, in cui siamo noi: la verità corri-

(1) Pag. 45.

sponde all'essere che contengono, al soggetto che ci vive dentro. Ond'è che il valore nei nostri pensieri è dato dal valore del nostro essere. Il fenomeno come tale è, dunque, una realtà illusoria. La realtà può essergli conferita solo da noi.

E che cosa è questo essere che è soggetto, e che conferisce il valore di realtà a tutti gli esseri che ci appariscono come oggetti? Ecco il principio del dommatismo morale: la verità è in noi, è noi stessa; ma noi non siamo l'individuo egoisticamente chiuso in se stesso, e che è solo per se stesso; ma l'individuo che esce da sè, il soggetto morale che vive e che ama; non è l'individuo che è, ma l'individuo che si fa; che non afferma sè, dice il Laberthonnière, per un'intuizione, ma per un atto (1).

Per affermar sè, bisogna sottrarsi all'impero del fenomeno: ossia, sottrarsi a quella tale illusione che ripone l'essere nelle cose esterne, dateci dalle sensazioni e dai pensieri. Solo un atto di volontà può farci cessare d'essere *par le dehors*. Bisogna volontariamente morire di quella morte di cui parla S. Paolo, quando dice: io muoio ogni giorno; ma aggiunge: morire è un guadagno; e S. Agostino: che io muoia per non morire mai più. Per questo atto, in verità, dall'essere illusorio si passa all'essere reale, quindi a colui che è, a Dio. Il quale non ci è estraneo, perchè egli vive in noi, agisce in noi; e noi viviamo in lui e agiamo in lui. Senza

(1) Pag. 62.

questa identità di pensiero e di essere, per dirla in altro linguaggio, il pensiero non può muoversi se non nel vuoto e nell'illusione. In tanto si è, come pensiero, in quanto si è per l'Essere, in quanto l'Essere è il pensiero, che pensa in noi. « Il est l'être de mon être, la vie de ma vie. Il se trouve dans le vouloir-être, par lequel je m'affirme au plus profond de moi-même » (1).

Dal molteplice transeunte del fenomeno rientrando in me, affermo il mio essere uno e permanente, in quanto affermo l'Essere, in cui il me si unifica e si fissa. Il quale Essere, d'altra parte, non diventa in me realtà vivente, se non nella misura in cui io mi raccolgo dalla dispersione dei fenomeni, ed esco perciò dalla mia individualità spaziale e temporale, per unificarmi e fissarmi interiormente. In altri termini, affermare l'Essere è lo stesso che raccogliersi nel più profondo di sè, e affermare il soggetto uno e permanente. « Je ne puis me trouver moi-même réellement qu'en le trouvant ». Questo Dio, che è in noi e per noi, è il nostro principio e il nostro fine, alfa e omega. Perchè tutto ciò che noi siamo, non possiamo essere fuori di lui. Per essere, bisogno deificarsi: *il faut donc se déifier!* (2). Questo è l'ideale immanente della vita.

Ma non bisogna andare oltre il pensiero del Laberthonnière. Egli si vuol tenere ben lontano dal panteismo, e forse non approverebbe la no-

---

(1) Pag. 65.
(2) Pag. 67.

stra riduzione cartesiana della sua dottrina, dove s'è detto che pensiero e essere sono identici; benchè a Descartes senta anche lui di doversi richiamare [1]. La nostra personalità, egli avverte, non è soppressa e assorbita in quella di Dio. Si tratta solo d'una comunione della volontà nostra e della volontà divina. Trasformarsi in Dio non è cessare di esser se medesimo, ma volere ciò che vuole Dio. Questa trasformazione è amore, che non è presa di possesso, ma dono di sè. E il dono di sè presuppone il possesso di sè, quindi la propria autonomia. Due volontà che si amano, si uniscono; ma non fanno una volontà, restano due.

Se non che, se il Laberthonnière ci dice abbastanza chiaramente come l'essere, che troviamo in noi, e in cui troviamo noi, è lo stesso Essere in sè, e che a trovarlo si richiede anche e sopra tutto la volontà, ci lascia alquanto all'oscuro circa questa duplicità delle due volontà, divina ed umana, e la distinzione reale tra l'uomo che realizza a sè il suo Dio, e il Dio che è oggetto della volontà umana. Il dire che l'uomo trova in sè un ideale di volontà divina, a cui vuole conformare la propria, non basta a dimostrare che le volontà son due, quando s'è detto, e s'è detto benissimo, che quella tale volontà divina non diviene per me una realtà vivente, se non nella misura in cui io la realizzo. Allora bisogna stare con Kant: la legge del nostro volere

(1) Vedi la nota a pp. 65-6.

è il nostro volere stesso! Quella volontà autonoma, che si possiede e può donarsi, s'è già donata, mi pare: perchè, se non si fosse donata, se già non amasse, non si possederebbe, ma sarebbe ancora in balìa del flutto dei fenomeni, a cui il Laberthonnière la vuole giustamente sottratta per dirla autonoma. Sicchè questa indipendenza, — che è indipendenza dalle cose transitorie e particolari, non da Dio, — non è un antecedente dell'amore. E la duplicità può essere più immaginata dalla fantasia, che affermata dalla ragione; la quale direbbe piuttosto: che la volontà crea Dio creando se stessa, e crea se stessa creando Dio. Se non fosse così, l'essere stesso dell'Io sarebbe davvero oggetto d'intuito, e non più un atto dell'Io stesso.

E a tal partito il Laberthonnière è costretto ad accostarsi quando fissa l'occhio in questo scoglio del panteismo, del quietismo, del giansenismo. Così dirà, che « il est vrai que pour intégrer l'absolu dans notre vie librement voulue un acte est nécessaire »; — ma, c'è un ma. « Mais c'est dans cet acte même que l'absolu se trouve; car, ainsi que nous venons de la dire, *nous ne l'accomplissons que par son concours*. Nous ne pouvons pas nous affirmer sans que Dieu nous affirme, mais nous ne pouvons non affirmer pas non plus nous-mêmes sans affirmer Dieu » (1). Questo si dice in italiano, dare un colpo al cerchio e uno alla botte. Se Dio ci afferma lui, la nostra

(1) Pagg. 75-6.

affermazione è intuizione, e lo spinozismo dell'essere semplice sostanza non è superabile. Se l'essere è soggetto, e l'affermazione è atto, il concorso di Dio non può essere altro che il nostro stesso atto, duplicato o riflesso: potrà essere cioè un secondo atto del soggetto, che ha già affermato se stesso e Dio, e si riafferma nella consapevolezza della sua assoluta sostanzialità. Ma la posizione del Laberthonnière porta seco necessariamente questa oscillazione, come si vedrà meglio più innanzi: posizione internamente contradditoria, perchè vuol essere un metodo d'immanenza, come dicono questi nuovi apologeti, e presuppone un oggetto trascendente; vuol essere dinamismo morale autonomo, e non può, non vuole scartare il principio della grazia e del soprannaturale.

Il Laberthonnière insiste sul concetto, che Dio non si conosce o dimostra, ma si vuole e si ama. Dimostrare Dio si potrebbe una volta tanto; amarlo non si può se non sempre, tutta la vita, in ogni istante. Poichè il nostro essere è questo amore, a noi non può esser dato di venire al termine dell'amore. Un momento che questo s'intiepidisca, scema la certezza dell'essere; e ne segue quasi una interna dilacerazione tra il nostro essere indefettibile e la coscienza del nostro essere, una lotta quasi tra il noi che siamo, e il noi che vediamo; e quindi la tristezza e lo sconforto, che assalgono a quando a quando anche il santo. In cotesto amore è la nostra vita.

Dio non è un teorema di geometria, ma una realtà viva. Perciò in Dio si crede; la conoscenza di esso è la vita sua instaurata in noi. *Oui, quand nous progressons dans la connaissance de Dieu, il est vrai de dire que Dieu devient en nous.* [1]. E l'anima, che progredisce, prendendo un carattere d'universalità ed eternità — facendosi, direbbe Hegel, spirito assoluto — *c'est une âme qui vit Dieu* [2]. L'affermazione di Dio è dunque, atto e vita, come l'affermazione di sè.

E lo stesso è da dire dell'affermazione degli altri esseri, che non sono nè noi, nè Dio. Ma devono essere anch'essi soggetti. Perchè Leibniz aveva ragione: ogni essere è soggetto, senza di che non potrebbe avere i due caratteri dell'essere, unità e permanenza. Leibniz anche s'accorse che la comunicazione delle monadi non poteva prescindere da Dio: onde, per lui, ogni monade comunica con Dio, e da Dio apprende l'esistenza di tutte le altre monadi e ciò che avviene in esse. Se non che, egli partiva

---

(1) Pag. 78 « Et certes cela, — soggiunge il Laberthonnière — ne signifie pas que Dieu n'existe pas en soi; car s'il n'existait pas en soi, il ne deviendrait pas en nous ». Ecco il solito metodo oscillatorio, ma poco logico. Perchè la logica insegna che non c'è un essere in sè, che poi diventi. Affermato il divenire di una cosa, l'essere in sè della medesima è già negato. E ammesso che il divenire sia fenomenico, e reale solo l'essere (che non può essere il pensiero del Laberthonnière), chi autorizza l'apologeta a passare dall'Essere fenomenico (o ideale, come avrebbe detto il Rosmini) al reale in sè?

(2) Pag. 79.

dal concetto che gli esseri del mondo siano assolutamente separati l'uno dall'altro. E questo pure era il presupposto di Kant. Ma Kant ha il merito, che il Laberthonnière crede giustizia doverglisi riconoscere, di avere per l'appunto « sostituito un dommatismo morale al dommatismo empirista o idealista, di cui i suoi predecessori non erano riusciti a sbarazzarsi. Egli ha inaugurato, in un certo senso, la filosofia della volontà e della libertà. Non che l'abbia inventata: perchè essa è il fondo del cristianesimo e di ogni dottrina che non misconosce la moralità... Egli ha compreso che la certezza che ha per oggetto l'essere, anzi che imporsi dal di fuori come modificazione che si subisce, è un'azione » (1). Ma il suo errore è quella sua opposizione artificiale e scolastica tra fenomeno e noumeno, con la transcendenza di questo. L'essere è immanente al fenomeno; e, per raggiungerlo, non occorre superare un abisso: basta un'azione interiore che ci costituisca volontariamente nell'essere: basta concentrarci e fissarci nel nostro interno. Parrebbe che il Laberthonnière volesse essere meno dualista di Kant. Ma egli si affretta a soggiungere: Questa azione, questa fede, per cui noi acquistiamo Dio, « n'est pas un acte que nous accomplissons sans Lui, comme Kant le suppose

(1) Pagg. 85-6. Questo è verissimo; ma bisogna intenderlo in un senso più profondo del Laberthonnière. La dottrina del Primato della ragion pratica è il vero inizio della filosofia dello spirito, filosofia della libertà.

dans son pélagianisme philosophique. Mais Dieu est dans la bonne volonté même, et sans Lui il n'y aurait ni bonne volonté ni foi » (1). Il vero è dunque, che l'opposizione, l'*abîme infranchissable*, è più in Laberthonnière che in Kant. È vero che dal fenomeno kantiano al noumeno kantiano non c'è passaggio. Ma, nel dommatismo morale del Laberthonnière, dal fenomeno all'essere il passaggio è di parole; e in realtà non c'è che uno di quei salti, a cui si sono affidati i mistici di tutti i tempi. Laddove tra il Dio, che ci farebbe compiere, secondo il Laberthonnière, l'atto di fede, e noi, soggetto di questo atto di fede, l'abisso è abisso incolmabile assolutamente, per definizione. Ma, in realtà, la tendenza speculativa del Laberthonnière, come del Blondel, è assolutamente antitrascendentale, come vedremo: e i temperamenti soprannaturalistici sono più voluti per deliberato proposito, che veramente connessi con la sostanza della dottrina.

Quello, che non si può certo ammettere con Leibniz, è che tra i soggetti del mondo ci sia separazione assoluta. Tutt'altro. I soggetti che compongono il mondo, al dire del Laberthonnière, si penetrano reciprocamente, ed esistono gli uni per gli altri. L'essere di ciascuno è come costituito dall'essere di tutti. Ciascuno è in tutti, e tutti sono in ciascuno. Sicchè ognuno di noi ha in sè gli altri, come ha Dio. Ma, non per tanto, deve cercarli per trovarli in sè. Li

(1) Pag. 86.

ha come principio, e deve averli come fine. Per affermare, insomma, gli altri esseri, ci vuole ancora un atto della volontà; un atto, che ci faccia credere in essi, ci faccia essere per essi, senza di che non saremmo nè pure per Dio, e non crederemmo in Dio. Una solidarietà fondamentale ci lega tutti, e si subisce anche nostro malgrado. Noi tuttavia potremmo disconoscerla, dubitarne, come si può dubitare di Dio. Bisogna riconoscere questa solidarietà. E questo riconoscimento, che è insieme vittoria sullo scetticismo teorico e sull'egoismo pratico, consiste nell'affermare, che gli altri esseri non sono fenomeni, ma esseri veri e proprii, realtà in sè, soggetti: anche questa affermazione è un andare di là del fenomeno, un'interpretazione dell'esperienza: interpretazione, che esige sempre una trasformazione interiore, libera, perchè implica certe esigenze morali.

Tutto, dunque, sarà soggetto simile a noi? No: ma non si può vedere nella realtà se non soggetti più o meno sviluppati, più o meno concentrati interiormente, il cui tipo si trova in noi. Il grado superiore dell'essere suppone gli inferiori. Ma questi non s'intendono nel loro essere, se non si guardano dall'alto, se non si considerano dal punto di vista di Dio (1), che è in noi.

Se si è scettici, dunque, per egoismo, non si crede negli altri se non per disinteresse. Essi

---

(1) Pag. 91

non sono per noi, se non perchè noi consentiamo che siano. E questo consentimento significa volerli in loro stessi e per loro stessi nella misura del loro essere e della loro autonomia; riconoscere che noi siamo per essi; e vedere insomma, nel mondo, non un insieme di fonomeni, ma un sistema di esseri, di cui ciascuno, a suo modo, è un centro, e tutti sono solidali fra loro nell'essere, in Dio. Anche qui l'uscita della propria individualità e l'affermazione degli altri è amore, dono di sè. S. Francesco d'Assisi, fraternizzando con tutto il mondo circostante, non era certo un metafisico, che avesse elaborato metodicamente la sua dottrina, ma era nella condizione della credenza vera e sincera nella realtà degli altri esseri. Leibniz diceva che la monade non ha finestre. E certo non ne ha la monade che non ama. Ma le finestre si devono aprire per disinteresse e per amore; aprirle non solo per vedere ed esser visti, ma per uscire e lasciar entrare. Si potrebbe dire, insomma, che la monade vera è *causa sui*: si fa da sè quel che ha da essere, e che essenzialmente essa è. Giacchè l'atto nostro, bada a notare il Laberthonnière, è un'accettazione, una ratifica dell'atto creatore: è il ritorno dell'esistente, avrebbe detto il Gioberti, all'Ente, che lo ha creato. Ritorno, dunque, morale, perchè libero e non subìto. Non già che non si sappia quel che si fa. Il Laberthonnière non nega la scienza, la logica, la teoria: ma la considera come la bussola per la nave. Il progresso dello

spirito è azione. Il ragionamento per sè solo è sterile. Bisogna modificare se stessi, muoversi, salire. « Celui qui gît dans un souterrain, ne peut pas voir comme celui qui se dresse debout sur une montagne » [1].

Questo dommatismo morale ha un valore teorico — spiegazione della certezza per mezzo dell'azione; e uno pratico — uso del metodo critico e ascetico per spogliarsi da ogni relatività nella maniera di essere e di giudicare. Come insegnamento pratico, non ha certo nulla di nuovo. Come dottrina filosofica, la sua originalità consiste nella tesi che, in effetti, non v'è, non v'è stata, nè potrà mai esservi mai certezza attinta per via di ragionamento e non di amore e di buona volontà. Non è una innovazione, avverte il Laberthonnière; ma una rinnovazione, che continua, per altro, la filosofia cristiana, in quanto questa si oppone radicalmente al razionalismo in tutte le sue forme e in tutte le sue pretese; è il punto di vista, in fondo, di tutti i mistici, anzi del cristianesimo e di tutta la grande teologia cristiana [2]. Oggi è una dottrina nuova, in quanto si sforza di combattere l'individualismo e il soggettivismo contemporanei col principio stesso, da cui essi muovono, della libertà dello spirito. Principio legittimo, perchè, davvero, la libertà è il bisogno essenziale dell'anima umana. Se non che, essa

(1) Pag. 106.
(2) Pagg. 118, 117.

non può acquistarsi altrimenti che per quella verità, di cui individualisti e soggettivisti hanno paura. La verità non è bella e fatta; s'è già detto, e il Laberthonnière ama insistervi: non è un sistema definitivo morto. Questo è il difetto dell'intellettualismo. La verità è vita. Onde S. Tommaso, sul punto di morire, disse: « Quanto ho scritto non mi sembra che paglia ». Da bruciare, aggiunge il Laberthonnière (avvertenza ai neotomisti!).

Libertà, dunque, quanta ne vogliono i razionalisti, e più. La verità è in noi, la facciamo noi. Il metodo per trovarla è quello dell'immanenza. Questa parola è il motto della scuola, e vuol essere appunto motto di libertà. Scandalizza infatti gli ortodossi. Ne menò scalpore il p. Schwalm, un neotomista (con cui il Laberthonnière polemizza), che ci vide propugnato, e non aveva torto, un kantismo bello e buono, e la negazione del soprannaturale.

Ma, prima d'imprendere la scienza del soprannaturale, risponde il Laberthonnière, bisogna domandarsi a qual patto essa è possibile. Dalla realtà viva del nostro essere bisogna muovere. L'ordine soprannaturale non è un che di sopraggiunto o giustapposto al naturale. « Dio agisce con la sua grazia sul cuore di ogni uomo, e lo penetra della sua carità; l'azione stessa, che fondamentalmente costituisce la nostra vita, è informata soprannaturalmente da Dio. Se, dunque, si segue l'espansione e lo sviluppo dell'azione umana, si dovrà vedere apparire e schiu-

dere ciò che essa nasconde nel suo fondo. Anche misconosciuto, Dio è sempre lui. E infatti in ogni vita umana, *bongré malgré*, sotto le attitudini più diverse ed opposte, non c'è sempre il desiderio di possederlo, questo Dio, il desiderio di essere Dio? Ma, questo desiderio non è naturale; l'uomo, cioè, non potrebbe averlo da sè, perchè non si può possedere Dio *malgré lui*, come si possiede una cosa: fa d'uopo che Dio si doni. E se l'uomo desidera di possedere Dio, egli è che già Dio s'è donato a lui. Ecco come nella natura stessa possono trovarsi e si trovano esigenze del sovrannaturale » (1).

Ho voluto riferire tutto questo passo del Laberthonnière, per mostrare su quali precipizii egli cammina, ed è costretto a camminare. E mentre si difende, offre il fianco a nuove accuse da parte degli ortodossi. L'ab. Gayraud si scandalizzò, a sua volta, di questa frase, che nella natura stessa ci sia l'esigenza del sovrannaturale. — Dunque, egli disse, il sovrannaturale e la natura sono inseparabilmente legati. Ma questo è naturalismo. — E il Laberthonnière s'indispettisce, e accusa il Gayraud d'aver troncato il suo testo, che continua infatti così: « Queste esigenze non appartengono alla natura in quanto natura, ma alla natura in quanto penetrata e invasa già dalla grazia » (2). Noi non vogliamo entrare

---

(1) Pag. 171.
(2) Pagg. 171-2.

nella discussione minuta della risposta del Laberthonnière all'ab. Gayraud; risposta che a una semplice lettura mostra l'imbarazzo e la rete di difficoltà, in cui s'avvolge l'autore, col Blondel, volendo salvare capra e cavoli; la capra della grazia e i cavoli del metodo dell'immanenza. Noto soltanto, che tra grazia e autonomia bisogna risolversi. Sarà vero, benchè ci abbia le mie difficoltà, che la grazia, in buona teologia, non è ristretta ai membri della chiesa visibile, ma si estende a tutti gli uomini, solidali nel Cristo, come in Adamo. È vero di certo, che la rivelazione non potrebbe operare sulle anime, se non rispondesse a un bisogno precedente, non venisse quasi a colmare un vuoto e non trovasse già un principio corrispondente, per cui si possa apprendere, assimilare e appropriare. Ma questo *quid*, anteriore alla rivelazione, non è la rivelazione. Si andrà incontro a questa *du dedans*, ma essa ci verrà sempre *du dehors*. La chiami o non la chiami perciò *étrangère*, non importa, è quistione di parola: basta che venga dal di fuori, perchè sia irriducibile all'autonomia del soggetto umano. La grazia germinale, estensibile alla chiesa invisibile, non può essere la stessa cosa della grazia dommatica della chiesa visibile, se il Laberthonnière non mi concede che, per es., si potrà risparmiare tutta la sua apologia per tutti coloro che fan parte della chiesa invisibile. Egli dice che l'*action humaine postule le surnaturel*, per dimostrare che bisogna partire dall'azione umana per giungere

al sovrannaturale. Viceversa [1], per difendersi dal p. Schwalm, dice che *l'action, informée par la grâce, postule le surnaturel.* Una delle due: o voi state col p. Schwalm, e fate l'esigenza del soprannaturale conseguenza della grazia. E allora partite dal soprannaturale per giungere all'azione umana; e se contenterete il p. Schwalm e il p. Gayraud e tutti i buoni padri del mondo, dovete rinunziare al metodo dell'immanenza e alla nuova pretesa apologetica. O fate dell'esigenza un antecedente della grazia, e questa, pertanto, derivate da quell'esigenza, e allora il metodo dell'immanenza è salvo: la grazia scaturirà *du dedans*, ma — non sarà la grazia, almeno quella della chiesa visibile. E il p. Schwalm e compagni avranno ragione di darvi addosso, e di presentarvi come un naturalista. Il Blondel, in una lettera al Laberthonnière si lagna, che la sua proposizione *Deus dat quod iubet et praebet ut* POSTULETUR gli fosse stata tradotta in quest'altra: *Homo* POSTULAT *quod Deus naturale non dedit* [2]. Ma la prima proposizione non è conforme al metodo dell'immanenza, se non come un tacito presupposto privo di ogni legittimità apologetica. La seconda è pienamente conforme, se si dice *dedit* invece di *non dedit*. Ma fa del Dio, un Dio umano, un Dio che dà, e non può non dare, perchè l'uomo naturalmente è tale, col divino dentro di se stesso; e

---

(1) Nella stessa pag. 173.
(2) Pag. 317.

pone quindi una necessità logica e ontologica. Si sottilizzi quanto si vuole: la nave non potrà fare a meno di quella tale bussola, che è la logica.

Il Laberthonnière ha scritto un saggio molto suggestivo su la *Théorie de l'éducation*, fondandosi sul suo metodo dell'immanenza: e qui nota giustamente, che, per risolvere il problema fondamentale dell'educazione, dell'antinomia tra l'autorità del maestro e la libertà dell'alunno, *il faut avoir recours à la vertu que le catholicisme préconise come essentielle et fondamentale, à savoir: la charité* (1). Anch'io, prima del Laberthonnière, avevo detto lo stesso con altre parole (2). L'educazione è la negazione di fatto dell'individualismo. L'educazione religiosa è anche essa una cooperazione, un affiatamento d'anime, per così dire, per cui il maestro conduce a credere le verità cristiane in una maniera personale e viva, per una adesione voluta. Niente pura autorità, e niente pura passività. L'educazione coltiva nelle anime il germe, che Dio vi ha deposto: e viene ad essere quindi uno svolgimento progressivo della vita ulteriore. Orbene: se il maestro non porta nulla da fuori nell'anima che educa, ma dà modo alle sue energie native di attuarsi, quale può essere l'ufficio della rivelazione, di

(1) Pag. 261.

(2) V. il mio scritto *Del concetto scientifico della pedagogia*, nei *Rend. dei Lincei*, nov. 1900, [rist. nel vol. *Scuola e filosofia, concetti fondamentali e saggi di pedagogia della scuola media*, Palermo, Sandron, 1908, pagg. 1 e sgg.].

questa maestra prima e perenne del cristianesimo, se non quello di eccitare la stessa attività umana ad esplicarsi? Ammessa quell'autonomia nel fatto della stessa educazione religiosa, ossia della formazione dell'anima religiosa, a cui mira ogni apologia, non è più possibile concepire il soprannaturale se non come la materia stessa dell'attività naturale dell'uomo, l'occasione, nella quale questa si esercita, come la parola del maestro eccitatrice dell'intelligenza del discente. Se non c'è maestro fuori di noi, non c'è nè anche il maestro dei maestri: questa è la sola conclusione logicamente possibile del metodo di immanenza. Ossia il maestro c'è: ma è il maestro che noi facciamo a noi maestro; come la parola, — è un'osservazione dello stesso Laberthonnière — dettaci dagli altri, non è parola per noi, se non la diciamo noi a noi stessi, facendoci quasi altri da noi.

Questo, in verità, mi pare il motivo segreto, ne abbia il Laberthonnière o non ne abbia coscienza, della sua dottrina: cioè, per dirla con la parola propria, la negazione d'ogni trascendente, l'assoluto razionalismo. Nè mi dica che la sua autonomia non è l'autonomia del razionalista orgoglioso e ribelle, individualista. No. C'è il razionalismo di Protagora, che fa ogni singolo uomo misura della verità, e c'è il razionalismo di Hegel, il razionalismo che ho detto assoluto: per cui la ragione misura della verità è la ragione, in generale: quella ragione antiegoistica, che egli oppone allo scettico. Anch'io dirò che *histoire, tradition,*

autorité, tout est indispensable; [1] — benchè basterebbe dire soltanto: *histoire*. — *Mais, si indispensables qu'ils soient, ce ne sont toujours là que des* MOYENS *qui sont mis à notre disposition.* Quando il Laberthonnière fa quest'aggiunta, dà un frego su ogni sovrannaturale. I mezzi sono niente per se stessi: mezzi sono per chi li adopera: questi li fa mezzi, e come tali li crea — dal niente. Senza l'attività liberissima della ragione, a cui l'ab. Laberthonnière rende omaggio, storia, tradizione, autorità, grazia, rivelazione, o che altro si voglia, sarebbero per l'appunto un bel niente: sarebbero nè più nè meno che quella tal materia cieca, che secondo la *Critica della Ragion pura* viene investita dall'attività della forma, per diventare — materia (ossia materia d'una data forma): questa materia dico, prima di essere investita dalla forma. Sarebbero parole non risuonanti a nessun orecchio. Anche lo schietto razionalista ammetterà, che il cristianesimo (specialmente il cristianesimo, come l'interpetra il Laberthonnière!) libera l'individuo dall'egoismo, dallo scetticismo e lo salva nella bontà e nella verità: se non che, il razionalista non dimentica mai che il cristianesimo, come storia, è esso stesso prodotto della ragione, che produce sempre ed è capace sempre più e sempre meglio di produrre, perchè ogni sua produzione accresce la sua virtù produttiva. *Crescit et concrescit.*

(1) Pag. XXIII.

Non vorrei parere di far la parte dell'accusatore di questi nuovi apologeti. Ma già, *Roma locuta est*: sicchè l'accusa, ora, sarebbe innocua. E per me non è accusa: anzi, saluto e congratulazione a chi crede di combattere ancora la ragione libera e la filosofia pura, in nome d'un insegnamento soprannaturale, e celebra in realtà i fasti della umana grandezza. Si può titubare, tergiversare, dubitare; ed è naturale che ciò avvenga. Ma non si può combattere con la ragione contro la ragione. Laberthonnière e il giovane clero combattano pure la scolastica in nome della vita, della verità che è vita, che non s'impone, ma si conquista da sè, e si fa momento per momento: ma, presto o tardi, s'accorgeranno che fuori di lì non c'è il cattolicismo: ma l'idealismo moderno.

Il Laberthonnière non conosce finora, a quel che pare, se non l'antico idealismo, l'idealismo greco (che è pure lo scolastico), che studia e combatte nel secondo dei due volumi, da cui abbiamo preso le mosse, contrapponendolo al realismo cristiano. Ossia l'idealismo platonico sopravvissuto a Platone nella logica aristotelica, nel κόσμος νοητὸς di Plotino, e in tutta la scolastica: l'idealismo in cui egli vede raffigurata tutta la filosofia greca (1); un idealismo statico, intellettua-

(1) È un po' fittizio, in verità, questo suo modo di rappresentare tutto il pensiero greco. E lo riconosce lo stesso Laberthonnière « Peut-être jugera-t-on que, même considérée dans ses limites, nous l'avons encore simplifiée à l'excés. *C'était nécessaire* pour en faire ressortir les caractères essen-

listico, governato dall'ideale di una verità assoluta, eterna, oggettiva, di cui l'uomo è spettatore. A tale idealismo, che è veramente la conclusione di tutta la filosofia greca, tramandata alla scolastica, il Laberthonnière ha ragione di contrapporre e preferire una dottrina, che della verità fa una progressiva formazione nella storia vissuta dallo spirito umano. Ma ha torto (storicamente, s'intende) quando questo realismo lo dice cristiano, se questo stesso termine non lo sottopone al metodo d'interpretazione speculativa, che egli propugna per l'intendimento della Bibbia. Se per cristianesimo s'intende il cristianesimo di fatto, quale vien fuori dall'antico e dal nuovo testamento, quale è costretto, almeno in parte, a conservarlo lo stesso Laberthonnière, nonostante le sue audacie ermeneutiche, esso, come dottrina, è lo stesso idealismo greco. Per esso, la verità è un assoluto estramondano, estrastorico, estratemporale, estraspaziale, estraumano. Dio è tutto in sè perfetto, secondo l'ortodosso cristianesimo

---

tiels; et d'autant plus que l'intellectualisme, que nous avons signalé en elle, doit nous servir par opposition à mettre en relief une autre conception et une autre méthode » (p. 34). Qui è la risposta implicita alla critica del prof. Tocco, che rimproverava al Laberthonnière (*Rassegna nazionale*, 16 novembre 1905) d'aver dimenticato che « anche nel mondo greco la dottrina *tutto scorre* è almeno tanto antica quanto l'altra *tutto permane* ». L'*idealismo greco* del Laberthonnière è ritagliato sul fondo della filosofia greca, per confessione dello stesso Laberthonnière; ma, in realtà, esso è il prodotto definitivo della speculazione greca. È infatti la logica stessa dell'oggettivismo greco che mena al platonismo, che Aristotile in verità non supera, ma consolida.

ebraizzante, indipendentemente dalla creazione. La dottrina, è vero, nel cristianesimo ha la forma storica: prende anzi la forma d'una narrazione di fatti, benchè essenzialmente sia insegnamento religioso. E bene fanno il Laberthonnière, il Loisy e gli altri minori seguaci di questa nuova apologia, dopo il Newman, — se li lasceranno fare, — a sostenere che il domma è un germe, che si deve via via venire esplicando. Il Gioberti aveva sostenuto lo stesso molto bene, tra noi, mezzo secolo addietro. Ma questa storicità progressiva e fattiva non è il contrapposto della staticità delle idee platoniche, e della filosofia greca in generale. Il platonismo sopravvive intatto nel Dio estranaturale ed estraumano del cristianesimo. Anche per questo, ripeto, la verità è statica. Quel che progredisce è la cognizione della verità; ciò che ammetteva lo stesso Platone, non foss'altro con la teoria della reminiscenza (la stessa filosofia), che si svolge per gradi. Oggetto, puro oggetto è pei Greci la verità; e il Laberthonnière deve fare bene i suoi conti con i dommi della grazia e della rivelazione, se vuol continuare a far l'apologeta. Bisogna uscire dagli equivoci. La verità si fa, è storica, viene *du dedans*; e solo *du dedans*. Ma questo è l'idealismo nuovo, il vero idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola natura): l'idealismo postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione. È stato Hegel *(unicuique suum!)* a combatter e distruggere il concetto della verità bella e fatta, oggettiva, statica; il concetto

della cognizione come intuizione del reale, anzichè costruzione del medesimo; e a presentare la storia del mondo come una storia sacra. La sua idea non fu più un'idea chiusa, ferma, di sè beata; ma si mosse, e visse e fece il mondo, come vuole il Laberthonnière che lo faccia la volontà.

Perchè, badi il Laberthonnière e con lui il Blondel: l'azione, la volontà, a cui essi si appellano in metafisica, da una parte, non è azione nè volontà; e, dall'altra, non si richiede soltanto in metafisica, bensì in ogni grado del sapere. È vero che non c'è scienza senza moralità; che non c'è sapere assoluto — e quindi vittoria sullo scetticismo — se non si universalizza l'autocoscienza col riconoscimento delle altre autocoscienze, e, prima, della propria nella sua assolutezza o divinità, come vuole il Laberthonnière e come fin dal 1807 aveva mostrato Hegel nella sua *Fenomenologia*. Ciò è verissimo, e bisogna che tutti i maestri, dalle scolette alle università, se lo ricordino bene. Ma non per questo la volontà può dirsi organo che della scienza. Date le condizioni della scienza, questa non può aver altro organo che la ragione, o logica, che voglia dirsi. Quest'organo adopera lo stesso Laberthonnière combattendo gli altri dommatismi, e sostenendo il dommatismo morale! Egli stesso nota che la critica dello scetticismo per mezzo dell'attività morale non è una scoperta sua: è la critica implicita nella mente di ogni uomo che praticamente non è nè può essere scettico, e agi-

sce in conformità del proprio essere, dell'essere di Dio e degli altri soggetti inconsapevolmente postulati per la sua azione. La volontà, dunque, è organo della vita. La scienza è p. es. la speculazione del Laberthonnière, che non è più lo sforzo della buona volontà che supera lo scetticismo contrario alla vita, ma la teoria di quello sforzo, anzi di quella naturale attività del volere umano. Questa sorta di prammatismo si fonda, insomma, sopra un equivoco, per cui si scambia il processo dello spirito con la teoria di questo processo.

Bisogna amare la verità! Trasformarsi per raggiungerla! — È vero; ma è vero non soltanto per la verità metafisica (morale, religiosa): bensì per ogni verità. È una condizione, si badi. Perchè se amate, e non avete poi l'intelligenza per intendere, aspetterete un bel po'. Ma questa condizione si richiede anche per un teorema di geometria, checchè ne paia al Laberthonnière. Anche un teorema di geometria, infatti, richiede che ci trasformiamo — in un teorema di geometria; come il Laberthonnière vuole che per credere in Dio, dobbiamo farci (in qualche modo, ei dice) Dio. Certo, vi sono verità e verità; verità che portano conseguenze pratiche e teoriche di primaria importanza, e verità che si traggono dietro conseguenze perfin trascurabili per i nostri interessi intellettuali o morali. Ma una verità, di qualunque specie sia, non può entrare nel nostro pensiero, senza che si faccia nostro pensiero, o che il pensiero si faccia essa

verità. E in questa unità dell'oggetto e del soggetto è l'amore che si vuole. Φιλότης ἡ ἰσότης, diceva il proverbio greco. E noi siamo eguali, anzi facciamo uno con tutto ciò che è davvero nel nostro spirito, e che intendiamo perfettamente, e perciò produciamo *du dedans*. Il Laberthonnière, che se la piglia tanto con l'intellettualismo di Socrate, gli renda merito almeno per la *maieutica*: anche Socrate insegnava che la verità viene *du dedans*: tanto di dentro, che è nostra figlia, e quindi amatissima. Dal di dentro anche i teoremi di geometria, come si mostra nel *Menone*.

Quel che monta, — e il Laberthonnière e il Blondel non l'hanno visto, — è che noi amiamo la nostra fattura, ossia ciò che intendiamo, perchè l'intendiamo; non intendiamo perchè amiamo. Amare per intendere suppone la verità bella e fatta: suppone l'idealismo greco. Intendere per amare non suppone se non l'attività *du dedans*, autonoma: questa attività stessa, anzi è vivente, fattiva, come la vuole il Laberthonnière. Certo, c'è un amore, che è padre di scienza; ma esso è figlio a sua volta di scienza. Giacchè quando più s'intende, tanto più si ama d'intendere; e il filosofo, che è uscito fuor dall'egoismo scettico e ha fissato lo sguardo nella verità, sente vieppiù forte il pungolo di quel volere buono che lo ha tratto in libertà; e sente sempre più accrescersi la voglia di intendere: chè il perder tempo, a chi più sa, più spiace, come dice il nostro Poeta.

Sicchè, conchiudendo, direi che tra il principio e il metodo di questa dottrina ci sia una insanabile contraddizione. Il principio è volontà, è amore che suppone un oggetto fuori di sè; il metodo è l'immanenza, che richiederebbe un'attività assolutamente produttiva. Per sfuggire alla contraddizione il Laberthonnière, pel principio, oscilla tra *le dehors* e *le dedans*, come più volte ho mostrato; e si potrebbe mostrarlo a ogni pagina dei suoi scritti; e pel metodo, un momento combatte pel soggettivismo, un altro per l'oggettivismo; ora se la piglia coi razionalisti, ora coi teologi, che danno a lui del razionalista. Ma, in verità, con tutto l'amore del mondo, non è possibile servire due padroni!

III

Il modernismo e l'enciclica *Pascendi.*

(1908)

Il modernista (è) ammaestrato dalla storia, immenso laboratorio della logica di Dio...

TYRRELL, *Rinnovamento,* II, 383.

Uno dei fatti di maggiore interesse spirituale e filosofico di questo momento storico è, senza dubbio, quello che si viene maturando nel seno del cattolicismo romano, e ormai è consacrato col nome di modernismo: forse il più importante, dal punto di vista storico generale o della *Kulturgeschichte.* Giacchè, se nella pura storia della filosofia esso rappresenta un principio già definitivamente oltrepassato dal naturalismo e dall'umanismo, in cui si dissolse la scolastica; o meglio tutto il platonismo antico, per quanto contaminato, per dir così, da motivi, ad esso contradittorii, strettamente kantiani; come movimento interno dello spirito cattolico, che dal Risorgimento era rimasto appartato dalla corrente principale del pensiero umano, rappresenta, a causa di cotesti motivi — che costituiscono poi il nocciolo del modernismo — il maggiore

sforzo che il cattolicismo abbia mai fatto o possa fare per riaffiatarsi col progredito pensiero speculativo, o riconciliarsi, come si suol dire, con la scienza. E come il cattolicismo è sempre la forma storica religiosa più notevole, se non la sola superstite, della civiltà occidentale; la più notevole, se non la sola, che fronteggi da secoli lo sviluppo della forma assoluta dello spirito, cioè della filosofia, e le impedisca il passo o la contrasti nel terreno pratico sociale, può dirsi che il modernismo sia uno dei grandi scontri fatali, che, nella storia dell'umanità, devono necessariamente accadere tra la religione, che è la filosofia delle moltitudini, e la filosofia, che è la religione dello spirito, o, se si vuole, de' suoi più alti rappresentanti. Pel filosofo, in quanto filosofo, sia pure un seguace del vecchio e stravecchio naturalismo, che ormai non ha più il coraggio — almeno tra noi — di andare oltre le affermazioni dell'empirismo, lo scontro, com'è facile intendere, non ha importanza nè significato: per lui, tutt'al più, il problema modernista è un caso psicologico, da studiarsi in quei tali cattolici, che se ne preoccupano. La scienza del filosofo moderno (quale che esso sia) ha preso proprio, nel suo spirito, il posto della religione [1].

---

(1) Il prof. B. Varisco protesta che non è vero (*Rinnovamento*, 1908, fasc. I: *Filosofia e religione*) e che quelli che, come il Croce, riducono l'oggetto della filosofia all'oggetto stesso della religione, non sanno che sia filosofia e che sia domma, che sia chiesa e che si vogliano i modernisti. E gli si potrebbe passare l'innocente diletto di ritradurre (assai mala-

Quindi non c'è per lui la dualità di scienza e di fede, che il modernista vuol conciliare. Ma se il filosofo getta uno sguardo sulla storia, in cui vive con tutta la sua filosofia, è possibile non s'accorga che la sua filosofia, non è la filosofia

---

mente) la filosofia del domma esposta dal Le Roy, che così bene combacia con la famosa distinzione cara al nostro ottimo professore tra scienza e opinioni, sapere e sentimento, o, come qui dice, coscienza e mente. Ma egli stesso scrive: « Allo spirito moderno, l'immensa controversia, di cui si nutrirono e da cui si svolsero le dottrine teologiche, fa l'impressione di un'immensa logomachia. Lo spirito moderno ha torto, se non riconosce d'esser egli medesimo un frutto di quella controversia; ma se dichiara di non potersene appagare, di non trovarvi soddisfatta la sua nuova esigenza, ha ragione. Noi siamo stati, ma non siamo più lattanti » (pp. 73-4). E non s'accorge che così viene a dire (molto malamente) quello stesso che dicono i razionalisti, ai quali egli crede qui di opporsi: poichè anche il suo « spirito moderno » caccia di nido quello spirito teologico, che si sforzava di sistemare le aspirazioni della « coscienza ». Che se pel Varisco, oltre la scienza, c'è un margine per le affermazioni della coscienza, questa sarà l'opinione sua, non quella della stessa coscienza, nè quella dei teologi, che non sanno che farsi di questa specie d'investitura *in partibus*, quando tutto il reale oggetto del sapere è assegnato allo « spirito moderno ».

Rifletta dunque il Varisco che non è la nostra filosofia, che non tollera i divini oracoli; e non si balocchi, se può, con citazioncelle equivoche e insipide arguzie da gente che non se n'intende. Giacchè sono equivoche, per lo meno, le citazioni che egli fa da scritti del Croce e miei, tirando le nostre parole a significati, che, dove sono, non hanno. Così il Croce nella sua *Estetica*[2], p. 66, non parlava e non poteva parlare di modernisti, ma di razionalisti. Nè io accennavo menomamente alla filosofia hegeliana nella *Critica* del 1906 (p. 109) rimandando alla storia della filosofia come al tribunale della filosofia. Nè riesco a intendere come possa citarsi, in prova che la mia filosofia prenda le mosse da una fede, nè più nè meno della teologia, quella nota (ivi, p. 108), a cui il Varisco

trionfante praticamente nel mondo in cui le tocca di vivere? E che però praticamente alla sua filosofia tocca bene di fare i conti con quell'altra? Giacchè per quanto lo spirito libero e razionalista abbia volte le spalle a quella filosofia della

---

rimanda, e in cui io mi vantavo di aver fede nelle mie convinzioni (o dunque il Varisco non ne ha nelle sue, nè anche per ciò che gli « consta »?). — E che dire dello scherzo, che gli hegeliani « dimenticano che il non-essere non è » (p. 71). Così parlava Parmenide, protoparente della « scienza e opinioni » (ἀλήθεια e δόξα) del Varisco. Ma guardi un po': da Parmenide in qua son trascorsi più di ventiquattro secoli, e del cammino se n'è fatto. E non solo noi sappiamo anche che il non-essere non è, ma sappiamo anche che non è l'essere! Certo, per intendere come si sia giunto ad avere questo coraggio, bisognerebbe prima intendere come Cartesio, precorso da Campanella, abbia capovolta la tesi parmenidea: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; perchè soltanto quando s'è inteso che l'essere è pensiero, si può capire quell'unità di essere e non-essere, nella quale così l'essere come il non-essere trovano, integrandosi scambievolmente, la loro realtà.

Nè più sapore ha l'altro mingherlino scherzetto varischeggiante intorno alla nota osservazione di Hegel, che la giustificazione della filosofia (della sua, e di ogni filosofia) non possa aversi se non dentro la stessa filosofia: osservazione ovvia quant'altra mai, e che il Varisco riesce ad intendere come se Hegel avesse la pretesa di trarre il lettore al proprio punto di vista, e di lì mostrargli il mondo quale apparisce a lui, senza giustificargli punto questo punto di vista. Che il Varisco si creda così fermo in arcioni da scavalcare Hegel, quando questi nel sistema giustifica il sistema e quindi il principio, passi; ma che creda perfino che Hegel non abbia nè anche avuto il sospetto di dover giustificare il proprio principio, e che gli hegeliani non facciano altro, dopo Hegel, che dire agli oppositori: — Di grazia, mettetevi questi occhiali qui, che noi abbiamo trovati per via, e vedrete anche voi ciò che vediamo noi, — questo potrà esser detto solo per celia. Altrimenti dovrebbe pensarsi, per non dir altro, che il Varisco non avesse mai aperto la *Logica* di Hegel.

vita, che è la sostanza del cattolicismo — e di ogni religione, in quanto tale, – solo a chi ignora la storia concreta può sfuggire, che quella filosofia è pur sempre viva, e dominante, magari dove pare sia combattuta e perseguitata. Basterebbe solo guardare al clericalismo degli anticlericali!

Il cattolicismo è veramente la più perfetta religione, come la filosofia europea moderna è la più perfetta filosofia: sono insieme le più alte creazioni dello spirito ariano. L'uno ha logicamente organizzato — con tutte le sue contraddizioni — le esigenze fondamentali dello spirito religioso; opposizione e pur intrinseca relazione dell'uomo con Dio, e in generale del finito e dell'infinito. L'altra viene sempre più sistematicamente risolvendo la contraddizione implicita nelle esigenze dello spirito religioso, riducendo cioè l'opposizione alla vita concreta o sviluppo dell'unità dell'uomo con Dio, del finito con l'infinito. Il cattolicismo s'è giovato essenzialmente nella sua affermazione di uno dei momenti storici solenni della formazione della filosofia europea: platonismo (o neoplatonismo) e aristotelismo, che avevano profondamente sviluppato il concetto dell'opposizione accanto a quello della relazione. Ma esso si è arrestato a quel momento, schiettamente religioso nei suoi presupposti e nelle sue conclusioni; laddove la filosofia è andata innanzi, e si può dire che con Kant abbia definitivamente conquistata se stessa col principio del soggettivismo e la conseguente distruzione

della vecchia metafisica, che presumeva conoscere un reale fuori dell'uomo o, diciamo, del pensiero. Dal domma della grazia a quello dell'infallibilità papale il cattolicismo è il sistema dell'opposizione, per cui Dio è, ripeto, fuori dello spirito, in quanto tale. La Protesta, — il Gioberti aveva ragione, — è il cartesianismo della teologia: è una recisa negazione di quella opposizione o trascendenza, ch'è l'essenza stessa dello spirito religioso e non filosofico: ed è, anzi, com'è noto, è stata, il principio della dissoluzione della religione come forma dello spirito che si distingua dalla filosofia [1]. Il giudizio privato del protestante non è più l'organo spirituale della religione, ma — la libera ragione che comincia a essere conscia della propria divinità immanente.

Non già che il cattolicismo possa cosi nettamente contrapporsi alla filosofia, da averla tutta fuori di sè. Allora il cattolicismo sarebbe un'astrazione e non un fatto storico. Il cattolicismo contiene anche il momento, come ho detto, della relazione intrinseca del finito con l'infinito, fissato principalmente nel suo domma fondamentale dell'uomo-dio. Ma non è questo il suo motivo prevalente; esso anzi ci sta come lievito del fermento storico, che genera lo sviluppo dei suoi dommi, come principio d'interna contraddizione, che non giunge mai a risolversi. E non può giungervi, perchè il cattolicismo si risolverebbe allora — o

---

(1) Cfr. la recensione fatta dal Croce dell'*Essenza del Cristianesimo* dell'Harnack, nella *Critica*, I (1903), 149-51.

nella filosofia o nell'annichilamento dello spirito. Ogni domma ne è intimamente travagliato. Il domma paulino della grazia, a rigore, importerebbe la negazione della relazione, sequestrando rigidamente il divino dall'umano. Ma tra Pelagio e Agostino la chiesa cattolica, dopo una lunga controversia, nel concilio di Trento afferma con egual forza il diritto della natura e il valore della grazia, e continua a mantenere prudentemente il giusto equilibrio tra molinisti e giansenisti. Guai se si fosse arreso con Lutero all'augustinismo! Così il domma della chiesa, secondo gli storici tedeschi, sarebbe dovuto allo spirito politico di Roma, che riesce a dominare in religione l'individualismo germanico. « Lo spirito di pietà », dice anche il Loisy, « non è mancato a nessuna frazione dell'antica cristianità; pure non ha dato luogo a uno sviluppo speciale, proprio della chiesa latina, se non per opera di S. Agostino e per l'influsso dell'augustinismo: influsso da non confondere in tutto col credito che ha sempre goduto presso i teologi il sistema agostiniano della grazia. Come ha notato l'Harnack, la storia del cristianesimo occidentale, dal V secolo, risulta dai rapporti tra i due fattori: lo spirito di pietà, che tende a fare della religione un affare personale, e lo spirito di governo, che tende a fare della religione una cosa ufficiale, regolata in tutto dall'autorità sovrana del pontefice romano. Il limite estremo della prima tendenza è l'individualismo religioso, quello della seconda, l'assolutismo ecclesiastico; dal loro equi-

librio risulta la vita del cristianesimo, che svanirebbe ben presto il giorno in cui l'una di queste tendenze non facesse più contrappeso all'altra: poichè il protestantismo sussiste come religione per un resto di gerarchia e d'organizzazione tradizionale, e il cattolicismo attinge la sua vitalità nell'ardore intimo della pietà, almeno altrettanto che nella solidità del legame gerarchico o nel rigore della centralizzazione amministrativa » [1]. Nel nostro linguaggio, ossia estraendo la filosofia da cotesti principii della pietà e del governo, il domma ecclesiastico del cattolicismo, giustamente ritenuto essenziale alla vita della religione come religione (come avverte anche il Loisy), si regge sull'equilibrio della soggettività o relazione intima dell'uomo con Dio, e della opposizione di Dio all'uomo (e quindi del sistema gerarchico delle sue meditazioni didattiche e disciplinari). Chi trova Dio in sè da sè con la pietà, non ha bisogno di sacerdoti; ma il sacerdote non può essere sacerdote, col suo valore che presuppone una fede, senza un'interna pietà che tragga il fedele a lui, come maestro del divino. Certo, tra l'individualismo e il politicismo c'è contraddizione. E il vecchio protestante e il nuovo modernista han tutte le ragioni, sviluppando il principio individualistico, di non incontrarsi nel principio politico; e in generale di non poter giungere alla trascendenza movendo dall'immanenza. Ma, la grandezza del cattolicismo consiste ap-

(1) *L'évangile et l'église*, Paris, 1902, pp. 149-50

punto in questa contraddizione. Tutte le fiammate di misticismo, che a volta a volta si son viste ardere in mezzo alla chiesa cattolica, si sono spente: e la stessa Protesta ormai accenna a finire in una specie di religione naturale, che è filosofia. Il cattolicismo ha trionfato sempre, e sopravvive. Le contraddizioni non si risolvono infatti con la negazione d'uno dei due termini contradittorii, che hanno sempre entrambi la loro profonda e ineluttabile ragion d'essere, ma con l'affermazione, cioè con la realizzazione dell'unità superiore, in cui i contrarii coincidono. Nel cattolicismo resta il problema senza la soluzione; i mistici hanno la soluzione, ma di qua dal problema: e in ciò consiste la loro manifesta inferiorità, e la ragione della loro fatale sconfitta, sul terreno religioso, di fronte al cattolicismo.

È inutile, perciò, e peggio che inutile, lamentare la poco religiosità o intimità del cattolicismo. Il cattolicismo è quale dev'essere: è appunto quell'equilibrio che non si mantiene se non a spese della pietà, da una parte, come della organizzazione sociale dall'altra, dell'intimità così come dell'esteriorità, della libertà come dell'autorità. Non c'è che fare: e bisogna piegare il capo. Ribellarsi è da bambini che non intendono ancora la ferrea necessità della vita.

Il misticismo, l'intimità della religione, il metodo dell'immanenza con l'annesso prammatismo religioso sarebbero, a rigore, e l'abbiamo apertamente dimostrato a proposito del Laberthon-

nière [1], la negazione della trascendenza; e cioè, non del cattolicismo post-tridentino, ma della stessa religione, in quanto tale. Una volta che noi possiamo trovar Dio soltanto in noi, e intenderlo solo secondo le nostre esigenze vitali (traduzione alla moda di quel che prima si diceva il fine dello spirito, che resta poi a vedere se possa essere la vita attiva, o la contemplativa), la chiesa, come tradizione elaboratrice della rivelazione, e cioè la stessa rivelazione, e quindi la posizione estrinseca del divino allo spirito, è distrutta; e il bisogno religioso non può essere più appagato altrimenti che con l'elaborazione razionale dell'oggetto, che si è trovato nello spirito; cioè con la filosofia che crea Dio. Si ha un bel protestare allora, che la religione non si sa concepire se non come funzione sociale dello spirito, quasi coscienza dello spirito storico, che è vissuto, come si dice, nella collettività. Una delle due: o questa società, questa chiesa, è la chiesa che la ragione crea, o ricrea a se stessa, con la sua filosofia; e allora dalla chiesa vera e propria della religione in realtà siamo usciti, e restiamo nel razionalismo puro: o la chiesa è la chiesa di fatto, quella tale chiesa bene o male rappresentata da Pio X, e allora bisogna umilmente tacere quando Pio parla, e ricordarsi che Dio, la verità non è dell'individuo, ma della chiesa. Nè vale guardare con A. Loisy dietro le spalle di papa Sarto, e pigliarsela con i « teo-

---

(1) Vedi il saggio precedente.

logi di S. Santità », che gli fanno da suggeritori; e protestare che, in fine, la chiesa ha una storia, uno sviluppo, a cui tutti devono, naturalmente, concorrere, in modo che la chiesa di domani possa non essere più quella d'oggi. Certo i teologi di S. Santità sono i teologi di S. Santità e non sono quelli della nuova teologia del Tyrrell e del Loisy, e degli altri discepoli maggiori del Newman; certo, la chiesa ha uno sviluppo, a cui tutti i membri della chiesa (e anche quelli che non vi appartengono) direttamente o indirettamente concorrono. Ma è pur certo che la teologia del Newman e de' suoi discepoli non potrà esser mai (se non in un momento passeggiero di debolezza o di oblio sempre più difficile nella costituzione sempre più salda e più logica della Chiesa) la teologia di S. Santità; nè il cattolicismo potrà mai, per quanto si sviluppi, diventare la negazione di sè medesimo, nel senso in cui vorrebbero il Tyrrell e il Loisy. Di questa verità, così ostica ai modernisti, *spiacenti a Dio e a' nemici sui*, c'è un senso sicuro da un capo all'altro dell'Enciclica tanto discussa dell'8 settembre 1907: contro la quale tutte le aspre critiche sorte nel campo modernistico stanno a dimostrare l'ingenuità dominante nella situazione spirituale che è propria di questi modernisti; e il caos filosofico, in cui è avvolta la mente degli scrittori, che fanno coro alle polemiche dei maggiori, in certe riviste come *Nova et vetera*. In verità l'enciclica *Pascendi dominici gregis* è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principii filo-

sofici di tutto il modernismo; e l'accusa di sfiguramento (secondo il termine dell'enciclica stessa), che l'enciclica avrebbe fatto di esso modernismo, è gridio di paperi, come avrebbe detto il Carducci. L'autore dell'enciclica ha visto fino in fondo e interpretato esattamente, da critico *emunctae naris*, la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche, storiche, critiche, sociali dell'indirizzo modernista; e devo anche dire, a scandalo dei paperi razionalisti, che l'ha anche criticata da un punto di vista superiore: e che le risposte perciò, che si sono fatte, non hanno nessun valore scientifico, benchè ne abbiano, senza dubbio, uno storico di altissimo grado. Le *Simples réflexions* del Loisy, devo pur dirlo, filosoficamente fanno una meschina figura accanto alla filosofia, che parla nell'Enciclica, e che — giova pure ricordarlo — contro la storia loisyana aveva parlato per bocca del più simpatico, del più valente, del più religioso dei modernisti: Maurice Blondel, già nel 1904: benchè con quello stesso frutto che oggi l'enciclica.

Le questioni principali agitate dal movimento modernista si possono, forse, ridurre a tre, che poi sono in sostanza una: 1) questione storica; 2) questione filosofica; 3) questione pratica (per metterle nell'ordine, in cui cronologicamente mi pare che si siano presentate). E della prima e della seconda abbiamo avuto occasione di occuparci, ora a proposito del Semeria, ora a pro posito del Laberthonnière. Non già che tutti gli

storici, o tutti i filosofi modernisti siano d'un colore, e in tutto concordi: ma han tutti un principio comune; come un principio comune, e cioè una comune filosofia, — non se l'abbia a male il Murri, che pare ci tenga molto a modernizzarsi nella questione pratica, ma a serbar fede alla scolastica in filosofia, — è nel pensiero di tutti i modernisti, storici o filosofi o pratici. Sarebbe facile documentare; ma preferisco per ora chiarire alcune idee.

1. La questione storica nasce dal bisogno, che lo storico cattolico ha, di mettersi sullo stesso terreno di ricerca dello storico non cattolico: di distinguere, come dice il Loisy, la storia, che è scienza, dalla teologia che è fede. « La storia non coglie che fenomeni, con la loro successione e il loro incatenamento; essa vede la manifestazione delle idee e la loro evoluzione; ma non tocca il fondo delle cose. Se si tratta dei fatti religiosi, essa li vede nella limitazione della loro forma sensibile, non nella loro causa profonda. Rispetto a questi fatti, essa si trova in una situazione analoga a quella dello scienziato innanzi alle realtà della natura, piccole e grandi. Ciò che lo scienziato ha innanzi a sè, non è se non una infinità d'apparenze, una manifestazione di forze; ma la gran forza nascosta dietro tutti i fenomeni non si lascia toccare direttamente dall'esperienza. Dio non si mostra in fondo al telescopio dell'astronomo. Il geologo non l'esumerà frugando la scorza della terra. Il chimico non

potrà estrarlo dal fondo del suo crogiuolo. Benchè Dio sia per tutto nel mondo, si può ben dire che in nessuna parte sia l'oggetto proprio e diretto della scienza. Egli è anche per tutto nella storia dell'umanità, ma non è un personaggio della storia, come non è un elemento del mondo fisico. Forse che la storia della religione si presenta come una rivelazione immediata e totale dell'Essere divino? O non apparisce invece come un lento progresso, di cui ciascuna tappa suppone la precedente e prepara la seguente, essendo alla sua volta condizionata da tutte le circostanze del presente? Questa storia, anche nel Vangelo, è una storia umana, in quanto essa si produce nell'umanità. E come uomo, non come Dio, Gesù è entrato nella storia degli uomini » [1]. — La storia, dunque, vuol essere fenomenistica e deterministica. — Cioè, soggiungono Loisy e i suoi scolari, vuol essere storia. — Vale a dire, storia quale si può concepire dal punto di vista meramente storicista. Giacchè di storie se ne ha almeno due; una che suppone la verità, e un'altra che non suppone niente, e deve darci essa la verità. Se diciamo filosofia la conoscenza della verità, la prima suppone, ma non è, la filosofia: la seconda invece vale quanto una filosofia, è un sistema: non è più storia, ma storicismo. È storicista lo storico della filosofia, che senza avere un concetto della filosofia, cioè senza avere una

(1) *Autour d'un petit livre*, 2ième éd., Paris 1903, pp. 9-11.

filosofia, percorre la storia della filosofia per formarsi la sua convinzione filosofica. Se non che, in realtà, lo spirito non trova nulla fuori di sè; e nella storia come nella natura noi non possiamo incontrarci mai se non in noi stessi, nella nostra anima e nei nostri concetti: e quando la nostra anima è vuota, vuota è pure la natura, e misteriosa: vuota e insignificante è la storia, che possiamo ricostruire. — Cioè, riprende il Loisy, è semplicemente storia. — No: perchè c'è l'altra storia: la storia, che non sta al di qua, ma al di là della filosofia, e che è la vera storia. La quale intende il passato, riducendolo alle categorie, ossia ai concetti che lo storico comincia già a possedere pel fatto che ha il suo interesse per l'oggetto della sua storia; ma che uno storico, il quale pretende di fare opera scientifica, non possiede soltanto, quasi dati di fatto, ma chiarisce, elabora, giustifica, razionalizza, è cioè riduce in sistema filosofico. La verità è che io non posso fare la storia d'un domma religioso, come d'un qualsiasi fatto storico, senza avere certi determinati concetti, che sono inclusi in quello di domma religioso e di quel domma religioso: senz'avere un certo orientamento iniziale, e diciamo pure, una certa fede: come non posso costruire e intendere lo spinozismo, senza sapere che è determinismo e naturalismo, e *causa sui*, ecc. e senza essere in grado, perciò, di cogliere quel tanto di verità che questi concetti contengono. Sarà bene che Cristo nei vangeli, a studiarli senza nessuna fede, non apparisce

e non può apparire più che uomo: pure io non posso aprire i vangeli, supposto che non li apra a caso, ma per un vero interesse storico, senza avere una mia filosofia intorno alla divinità di Cristo: la quale filosofia sarà naturalmente fondata non su argomenti storici, appunto perchè filosofia: ma sarà per l'appunto la mia mente, e quasi gli occhi con cui guarderò dentro i vangeli: e secondo il genere di essa filosofia, accadrà naturalmente che io m'incontri poi in Dio, come in un vero, anzi nel vero personaggio storico, o che non mi sia dato punto di scorgerlo.

Certo, l'astronomo non può trovare Dio in fondo al suo telescopio. Ma perchè? Forse che il telescopio è stato inventato per vedere Dio? L'astronomo non si propone di vedere altro che gli astri: ma non si propone nè anche di intenderli: descrive, constata, misura, rappresenta: ma non cerca la verità che pure negli astri dovrebbe splendere: egli non sa nè vuol sapere che cosa sono poi questi astri e perchè ci sono, se pure ci sono per un perchè, e se pure è dato di sapere che cosa sono. E lo storico che raccoglie i documenti fa pure come l'astronomo. Ma lo storico che legge questi documenti, deve pur conoscere la lingua, in cui i documenti sono scritti, deve cioè intendere l'anima che c'è dentro: e se quest'anima è agitata dal pensiero di Dio, deve pur vedere Dio, e dire a se stesso, per vederlo davvero, se il Dio di quell'anima è un'illusione o una realtà. Certo, può anche non dirsi nulla: e può lo storico attenersi alla

umanità fenomenica di Cristo, come vuole il Loisy, rimandando alla fede la questione della divinità. Ma il non dir nulla, o meglio il dire di non poter dir nulla, è dire intanto qualche cosa, è una filosofia, è una fede: è quello, che l'enciclica *Pascendi* designa giustamente col nome di agnosticismo. E se la storia è quale la filosofia che essa presuppone, una storia che si fonda nell'agnosticismo, non può essere altro che agnostica. E una storia agnostica del cristianesimo è una storia che necessariamente, agli occhi del cattolico, deve apparire quale apparisce all'autore dell'enciclica, governata da apriorismi che tendono a diminuire, a sfigurare, a falsare la realtà storica.

Altro è il Cristo storico, ammoniva il Blondel, altro il Cristo reale; e il problema fondamentale dello storico è: « il cristianesimo procede da ciò che il Cristo è stato ed è ancora, da ciò che ha voluto e previsto, da ciò che egli opera nello stesso tempo che ha insegnato? O la Chiesa è uscita soltanto da quello che egli ha abbandonato al determinismo storico e da ciò che le ripercussioni della sua azione nell'ingranaggio dei fatti e delle coscienze umane ne ha tratto? ». Nella prima ipotesi, avvertiva a ragione il Blondel, il problema cristologico passa innanzi a tutto, e la questione della natura del Salvatore, della sua coscienza intima, della sua scienza e della sua potenza reale è l'anima della fede. Nella seconda ipotesi questi problemi divengono accessorii o, per così dire,

insolubili rispetto allo scienziato che non può disinteressarsene, lasciando la divozione, in bisogno sempre di miti e di simboli, a comporre *son pieux roman*. — Per la storia modernista del Loisy, che nella polemica contro l'Harnack muove appunto da questa osservazione dei *partis pris*, che il teologo è indotto, anche senza volerlo, a portare nelle questioni di storia religiosa, e dalla pretesa di rivendicare quindi, contro le prevenzioni teologiche dell'Harnack, i diritti della storia e della *saine critique* (Intr. all'*Évangile et l'Église*); per questa storia, il modo di risolvere tale alternativa non è dubbio. Ma il Blondel nega recisamente che si possa escludere la prima ipotesi in nome della critica storica « sotto pretesto che non sia scientifica, o che essa è forse superflua, e a profitto esclusivo della seconda ». « Si facciano lealmente tutti gli sforzi, egli dice, per esumare dai testi, con tutta la circospezione possibile, le impressioni più dirette e le reliquie più autentiche del pensiero e della vita di Gesù. Certo, mi si mostrerà, in quel che si chiama lo strato più profondo dei Sinottici, numerosi luoghi in cui Gesù sembra parlare unicamente secondo la coscienza dell'umanità; certo, si stabilirà che il messianismo è stato veicolo principale del suo insegnamento, che la buona novella consisteva sopratutto nell'avvenimento prossimo del Regno: che l'orizzonte di questa predicazione pareva limitato, come la vista di quelli che la ricevevano, a speranze anguste. Ma si può dire che

io devo misurare il Dio da questo primo ritratto, che non è se non un ritratto? Io osservo, infatti, che Gesù non ha scritto nulla; noi quindi non abbiamo quella testimonianza diretta che l'uomo può lasciare del suo proprio pensiero; non ci rimane per penetrare nella sua intimità, se non la coscienza, che hanno avuto della sua coscienza uomini semplici, profondamente legati ai pregiudizii del loro ambiente ristretto, più capaci, in ragione appunto del loro difetto di cultura, di constatare fortemente fatti, di stringersi cordialmente a un maestro, di subire il suo ascendente personale, che di esprimere idee, descrivere una vita interiore, spiegare la lor propria fede. Se è vero che i problemi d'anima, ai quali d'altronde lo storico non sfugge mai, gli sfuggono sempre in parte, che dire qui dove il carattere prodigiosamente concreto dei testi unisce all'energica ingenuità di constatazioni popolari la ricchezza di una fede ardente e come l'ebbrezza d'un amore inaudito? » Facendo definitivamente astrazione dal problema cristologico, per limitarsi a studiare le ripercussioni, che ebbe nella coscienza umana e negli avvenimenti di questo mondo la scossa, di cui il Cristo è stato l'occasione, si viene, continua ad ammonire il Blondel, a fissarlo nel suo passato, a suggellare la sua tomba sotto i sedimenti della storia, e non si considera più come reale e attivo se non l'aspetto naturale dell'opera sua; gli si toglie quella potenza d'irradiazione che ogni maestro comunica ai suoi discepoli imme-

diati, senza che possano essi stessi trasmetterla coi loro racconti; e misconoscendo quest'azione di presenza che si perpetua, sotto forme in parte refrattarie, alla storia, si esclude a più forte ragione la questione del modo propriamente sovrannaturale della sua misteriosa persona, e quindi a spogliare i suoi atti d'ogni valore ontologico, e d'ogni senso assoluto la sua vita e la sua morte. In questa ipotesi metodicamente seguita fino all'estremo « si può continuare a dire che il cristianesimo è fondato sul Cristo, come una cattedrale può esser fondata sopra un basamento geologico; non si potrà più aggiungere che esso è espressamente fondato dal Cristo, poichè non si cercherà più dietro i fatti storici una realtà sostanziale e operante, quella realtà che, nell'altra tesi, si direbbe cosmotetica, redentrice ed anche creatrice, per indicare l'operazione profonda, permanente, sostanziale del verbo incarnato nell'ordine della natura e della grazia » [1].

Non c'è bisogno d'essere in tutto d'accordo con l'acuto filosofo dell'azione per riconoscere la profonda verità di questa critica. Egli ha perfettamente ragione di affermare che la storia del cristianesimo, pel cattolico, si fonda su due fonti che s'integrano a vicenda: scrittura e tradizione: che quella, come parte di un tutto unico,

---

(1) Blondel, *Hist. et dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (estr. da *La Quinzaine*, gennaio-febbraio 1904), pp. 26-29.

è vivificata da questa, e non s'intende senza di questa, in cui si perpetua la rivelazione operosa e vivente del Cristo, secondo l'avvertimento di Gesù nel IV vangelo: *Adhuc multa habeo vobis dicere: sed non potestis portare modo* (1); e: *servate mandata... Si quis diliget me, sermonem meum servabit... et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (2). « Certe parole, che udimmo fanciulli senz'intenderle a pieno, che ci colpirono magari per la loro stessa oscurità, ci tornano talora alla mente molto più tardi, nella luce delle esperienze poscia acquistate e della progredita riflessione ». Sono state conservate in noi da una memoria instancabile, che, dice il Blondel, non è tutta intellettuale; sicchè noi finiamo, grazie a una specie di ruminazione, per cogliere quello che dapprima ci era sfuggito. — Quindi, al Blondel, la filosofia dell'azione può mettere in valore, per così dire, questa memoria fatta d'amore, per cui, obbedendo al precetto *Servate mandata*, si è perpetuata nella storia del cristianesimo la rivelazione del Cristo. *Spiritus suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis*, aveva pur detto Gesù (3). Questo spirito lo storicismo lo mette da parte — perchè? Perchè non ha valore storico, dal momento che la storia non lo dimostra. Ma è evidente che la storia non potrà mai giustificarlo, nè il Loisy, con tutto

(1) Joan., XVI, 112.
(2) XV, 23; Cfr. Luc., III, 50.
(3) Joan., XV, 26.

il suo intento apologetico, vi riesce. E che non l'abbia già a priori questo valore di organo o fonte storica, non la storia può dirlo; ma la filosofia. E se il Loisy e i suoi seguaci negano, che lo storico possa farvi assegnamento, è perchè vogliono seguire nel terreno proprio lo storico acattolico, che, com'è naturale, ha la sua filosofia, per cui tra la scrittura e la tradizione non può ammettere come autorevole se non la prima: e cioè si appropriano essi stessi una filosofia, alla cui luce la storia cattolica del cristianesimo deve necessariamente dissolversi nella storia razionalistica del cristianesimo.

E di quale razionalismo? La storia storica è giudicata quando si è definita come agnostica, o come fenomenistica e deterministica. Una storia siffatta non dà la chiesa, e non dà nessuna realtà, perchè non c'è realtà che sia fenomeno, e che divenga per rapporti causali: onde possiamo intendere diversamente, o meglio più largamente, lo *spiritus*, che pel Blondel è la tradizione e la chiesa cattolica: ma, comunque, uno spirito, cioè la realizzazione progressiva del Cristo nella storia dobbiamo averla innanzi fin da principio per intendere quelle prime parole, che del Cristo ci serbano le prime ingenue leggende. Ogni storia è un tutto in divenire, che si ricostruisce dal punto in cui sorge lo storico: tutto provvisorio, che per lo storico è tutto assoluto: e come di ogni libro la prima parola non s'intende senza l'ultima, così ogni totalità storica ha un unico significato, il quale si può cogliere

guardando, non all'incatenamento causale dei fenomeni, che si succedono nel tempo, ma allo spirito intimo che parla nell'anima dello storico, e par che agiti e spinga fin dall'inizio il corso degli avvenimenti storici.

La storia del Loisy è intellettualistica. Me ne rincresce per lui e per tutti i modernisti che ce l'hanno tanto contro l'intellettualismo scolastico; ma l'intellettualismo qui non è negli scolastici che cattolicamente condannano questa storia, bensì negli autori di questa storia. Intellettualista essa è, secondo il senso che il *Verstand* ha in Kant e in tutti i filosofi del periodo romantico tedesco, perchè governata dal principio fenomenistico di causalità; intellettualistica anche secondo il senso peggiorativo che all'intelletto attribuiscono i soggettivisti del prammatismo e dello immanentismo, perchè suppone una realtà (storica e naturale) da riconoscere, secondo certa oggettività fantastica, come al di là di ogni categoria appercipiente o criterio dello storico, e cioè appunto privata d'ogni forza operosa di finalità (regolativa o costitutiva, che poi abbia ad intendersi), quasi ponentesi via via brutalmente nella successione temporale. Intellettualistica, anche nel senso che maggiormente urta il sentimento più diffuso tra i modernisti, di un'attività meramente teoretica, che prescinde dalla vita, dalle esigenze morali, o vitali come dicono (quasi che l'attività teoretica non fosse vita, e che vita!): perchè, se Esaù per un piatto di lenticchie barattò la primogenitura, bisogna

pur dire che questi storici non esitano un momento a interrompere quella comunione di vita spirituale, che essi dicono sia per loro la stessa vita — per una questione così intellettuale e così veramente futile, dal rispetto vitale, com'è quella della apocrifità, p. es., del famoso comma giovanneo. Che diamine! Omaggio incondizionato alla verità: sì, questa è la radice stessa d'ogni religione. Ma: *quid est veritas?* Siamo lì: se disprezzaste la verità dell'intelletto, e amaste solo quella del cuore e della vita, la verità che fa salvi, non preporreste di certo una piccola verità di fatto come quella del detto comma, a una verità assai più importante per voi, come quella che scuotete ribellandovi alla vostra chiesa docente, e sottilizzando poi sulla validità dommatica dei suoi giudizii. Certo, se la scuola storica del Loisy, assai più radicale nel principio della protestante, per cotesta separazione da cui parte tra storia e fede, fosse in tutto coerente al suo assunto, non potrebbe non riconoscere spontaneamente la propria laicità *(sensu deteriori)*, e quindi, non la acattolicità, ma l'anticattolicità delle proprie tendenze. Essa invece crede di salvarsi appellandosi a una filosofia, che è poi in realtà in contraddizione col suo principio: e di far rientrare quindi per mezzo di essa, quello che ha escluso per il suo presupposto rigidamente intellettualistico. Loisy contamina intellettualismo e — Newman. Con Newman egli credette di poter aver ragione delle negazioni dei protestanti razionalisti come A. Sabatier e Har-

nack [1] mettendo a profitto l'idea geniale del cardinale inglese sullo sviluppo del domma: la quale gli permise — crede lui — di mostrare la legittimità del processo storico della chiesa, pure rinunziando al comma giovanneo, pure scartando il valore storico di tutto il IV vangelo, pure non trovando niente della chiesa nei vangeli, pure spogliando la figura originaria di Gesù dalle superfetazioni posteriori della fede, e rimettendola nelle proporzioni naturali di uomo tra uomini. Ma — l'evangelo si sviluppa nella chiesa. Quindi, la chiesa è fondata *sur*, o *par le Crist*, per dirla col Blondel? Non credo che il Loisy possa recisamente rispondere nè *sur* nè *par*. Contro il *sur* sta certamente la sua fede: contro il *par* la sua storia. Molto significativo è bensì il titolo della risposta che, pel Loisy, diede Friedrich von Hugel al Blondel: *Du Crist éternel et de nos cristologies successives* [2]. Tutte le nostre cristologie sono successive, e non colgono, dunque, il Cristo eterno. Il Cristo giovanneo è un Cristo assolutamente diverso dal Cristo dei sinottici: sono due storie differenti, dice esplicito il von Hugel. Appunto, questa molteplicità di Cristi è la vera conchiusione della veduta intellettualistica, astraente, frammentaria e atomista della storia storica: con la conseguenza

(1) Lo dice egli stesso nella prima lettera dell'*Autour d'un petit livre*, p. 7.

(2) *Quinzaine* dell'1 giugno 1904; v. anche la replica, dal punto di vista blondelliano, del Wehrlé, *Le Crist et la coscience catholique* nella *Quinzaine* del 16 agosto 1904.

che non solo in fine non si potrà dire che il vero Cristo sia quello della chiesa, o poniamo, quello di Giovanni, anzi che quello più antico dei Sinottici; ma nè anche, in verità, che ci sia un Cristo eterno, almeno per *nos christologies*. L'agnosticismo additato dall'enciclica salta fuori sempre, ostinatamente.

L'idea newmaniana di sviluppo è un'idea cattolica, se lo sviluppo s'intende come va inteso; per cui nel germe c'è già logicamente e quindi necessariamente tutta la realtà, che ne deve scattar fuori; quella realtà che vi si può vedere a patto che non ci si contenti, come vuole il Loisy, del fenomeno e del teloscopio: ma si vada più addentro — non certo con la storia, ma con la fede, o in generale, col nostro spirito. Onde in realtà, il Blondel ha ragione: cotesto Cristo della storia pura è *assise géologique*: non è germe.

2. E passiamo alla questione filosofica. Anche qui, per rimettersi al passo della scienza moderna, il modernista si fa razionalista e soggettivista: e qui l'autore e il maestro non è più il Loisy, ma il Blondel — la cui filosofia esaminammo già attraverso le esposizioni del Laberthonnière: benchè, con varianti accessorie, lo stesso motivo della filosofia blondelliana si riscontri in tutti gli altri modernisti. In tutti lo stesso disdegno per la scolastica, che fa di Dio un oggetto di speculazione astratta, anzi che una realtà, che si raggiunge con l'amore in fondo

all'anima nostra. Lo scolastico conosce Dio; il modernista lo ricrea in se stesso, ne ridesta la immagine, che ha nel suo profondo, la ravviva, ne forma quasi, o ne informa tutto il proprio essere. Lo scolastico, ignaro del tesoro che cela nel proprio animo, cerca Dio con l'occhio inquieto e smarrito fuori di sè; il modernista rientra in se stesso e si travaglia, col volere operoso, intorno al suo stesso sentimento, che gli può fare intendere il mondo. Per questo le costruzioni intellettuali sono interpretazioni provvisorie germinate dal sistema generale della cultura intellettuale di cotesta permanente natura intima dello spirito umano, che s'accentra nel bisogno rivelatore di Dio. Quindi l'estrinsecità de' sistemi, in quanto organismi intellettuali, e la loro conseguente transitorietà: quindi il valore puramente storico transeunte della scolastica, oggimai morta e irrisuscitabile.

Il motivo di vero di questa filosofia è (tralasciando tutta la parte polemica e negativa, sostanzialmente sbagliata) (1) che l'oggetto dello spirito, la verità, è lo spirito stesso: l'immanenza, secondo la terminologia modernistica. Questo è appunto il principio della moderna filosofia da Cartesio in qua: e il Blondel ha creduto di dover partire da esso, per rinnovare nell'apologetica

---

(1) I modernisti non s'accorgono, che, appunto perchè (almeno in un certo senso) essi han ragione nel loro anti-intellettualismo, non ci può essere stata mai filosofia intellettualistica nel senso che essi dicono: tanto meno la scolastica.

quello che Tommaso esaltava come *il modus antiquorum doctorum: ex dictis singulorum errantium rationes assumere, ad eorum errores destruendos* (*Contra gent.*, I, II, 4). Come avverrebbe la *destructio*? Il metodo già l'aveva additato S. Agostino, e, per dir la verità, prima di tutti, Plotino: *noli foras ire, in te redi; in te*, ma *transcende te ipsum*. Questo è il punto, che il Blondel e i suoi seguaci difendono; il nostro immanentismo è metodo, non dottrina; attraverso il soggetto, noi perveniamo all'oggetto: noi non siamo perciò razionalisti nè kantiani. — E citano questo rilievo fatto nella *Revue de métaphysique* del novembre 1893, a proposito dell'*Action* del Blondel: « Il razionalismo moderno è stato condotto dall'analisi del pensiero a fare del concetto d'immanenza la base e la condizione stessa d'ogni dottrina filosofica. Afferrarsi tutto al contrario [e queste parole le mettono in grassetto] all'azione per far vedere in ogni atto una inevitabile trascendenza... e riuscire alla pratica letterale del cattolicismo: ecco il fine propostosi dal Blondel.... Convien aggiungere che egli troverà tra i difensori dei diritti della Ragione [la maiuscola è della *Revue*], avversarii cortesi, ma risoluti ». — Questa sfida è un diploma di merito pei blondelliani (1). Attraverso l'immanenza, dunque, alla trascendenza.

Se non che, qui è l'equivoco. Certo, il Blondel

(1) Vedi p. es. G. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, nella *Revue du Clergé Français* del 15 aprile 1904, p. 407.

non è, se non fino a un certo punto, kantiano; il suo soggettivismo trascende se stesso. Ma bisogna intendersi: il soggettivismo, che trascende se stesso, non riconduce più al trascendente di Aristotile e della scolastica (e appunto in questo la filosofia dell'azione vince l'intellettualismo o l'idealismo, come dice Laberthonnière, dei Greci e del medio evo): conduce bensì, all'assoluto hegeliano: cioè all'assoluto di cui, voi, proprio in quanto soggetto, siete, non certo tutta la realtà, ma momento essenziale. Quest'assoluto trascende il soggetto empirico (o meglio il soggetto in quanto concepito empiricamente, alla kantiana); ma sarebbe curioso che trascendesse, *simpliciter*, a dirittura, il soggetto! E allora si ricascherebbe nell'intellettualismo, che, presupponendo Dio fuori del soggetto, faceva della conoscenza di Dio una faccenda da cannocchiale. Basterebbe che questi azionisti rileggessero le Postume del Gioberti, perchè si persuadessero di questa verità: che il soggettivismo non si supera, una volta che ci si passa dentro, — ed essi in realtà non lo superano, — colla ristaurazione dell'oggettivismo, ma con l'instaurazione di quello che il Gioberti diceva psicologismo trascendente, e come tale, vero ontologismo: che è poi non, come il Gioberti credeva, il fichtismo, ma l'hegelismo o la filosofia del soggetto assoluto (1).

(1) Vedo con piacere che questa mia valutazione critica della filosofia immanentistica blondelliana è accolta dal PREZZOLINI, *Il cattolicismo rosso,* p. 209.

Sicchè, se per soggetto s'intende il soggetto kantiano, e per ragione la ragione finita, la *raison* dell'illuminismo, è vero, l'immanentista non è soggettivista, nè razionalista. Ma, se per ragione s'intende la ragione hegeliana, che è spirito in quanto prima è logos; se per soggetto s'intende la personalità assoluta pur nel suo divenire, o nella sua celebrazione storica, come direbbe il Vico, gl'immanentisti o si confessano razionalisti e soggettivisti; o, se per Dio vogliono qualche cosa più in là e più in su di cotesta ragione, che si fa storia senza degradarsi, e passa nel tempo eternamente, quest'altro Dio essi non lo raggiungono per davvero, e l'enciclica ha ragione di metterli insieme con gli storicisti agnostici: essi ricascano, senz'accorgersene, di peso nel fenomeno, nel soggetto finito; e finiscono nell'al-l'ateismo.

Io non vorrei menomamente turbare la delicata anima del Blondel, così sinceramente mistica e così profondamente cattolica. Ma, poichè egli ama, di certo, più la verità che la pace dell'anima comprata a prezzo della rinunzia alla ricerca, che è amore, devo pur dirlo: la sua filosofia, per non esser hegeliana, è atea, proprio come quella che è in fondo alla storia del Loisy. Il fenomenismo di questo va bene a braccetto del suo immanentismo. Anche l'immanentista fa come il cane della favola allegorizzata da Giordano Bruno, che perde il lacerto che ha in bocca, per afferrar l'ombra di esso nell'acqua. Il vostro trascendente è l'ombra del vostro spi-

rito divino, e, uscendo da questo, voi ne inseguite vanamente l'ombra, restando fuori di voi e fuori di Dio. Il Dio, che vorreste inseguire, è il Dio dell'intellettualista scolastico: è l'oggetto platonico: e voi restate da una parte col metodo moderno dell'immanenza, che non vi può dare quel Dio, e dall'altra con l'aspirazione al Dio antico dell'intellettualismo. L'intellettualismo (che è il puro oggettivismo) non si vince con un metodo, ma con un principio: perchè il metodo non è casacca che si adatti a ogni dorso, ma è vita generata dal principio. Il vostro principio è intellettualista (Dio trascendente); il vostro metodo soggettivista (Dio immanente). Restate cattolico, perchè il principio resiste al vostro metodo, ma in realtà, questo metodo, giudicato alla stregua di quel principio, mena all'ateismo. Quindi l'accusa mossavi dall'autore dell'enciclica, che ha comune con voi il principio. La logica è con lui: e se egli scolasticamente ricava dal vostro metodo tutte le conseguenze, che ripugnano al vostro metodo, la colpa non è di lui nè della scolastica: ma di voi, che volete vestire di una filosofia impropria la vostra fede. Nel ritratto, s'intende, non vi riconoscete più, perchè il ritratto non si riferisce alla vostra personalità empirica, sibbene al vostro pensiero. Rispetto al pensiero, il ritratto è disegnato da mano maestra, che espone la dottrina, non con i temperamenti violenti della logica empirica, che è in parte psicologia, ma nella sua assolutezza determinata dalla logica intrinseca, che è la sola logica pura.

L'immanentismo, metodo e non dottrina, è, virtualmente, ateismo. L'immanentismo, metodo in quanto dottrina, sarebbe razionalismo assoluto, che avrebbe superato definitivamente quel platonismo, che è il presupposto filosofico di ogni religione, svolto nella filosofia del cattolicismo.

3. La questione pratica del modernismo è questione interna della Chiesa, e questione esterna. È interna, in quanto si riferisce al rapporto della coscienza con l'autorità. È esterna, in quanto si riferisce al rapporto tra Stato e Chiesa. Anche qui il modernista sta per il pensiero moderno contro la veneranda dottrina del passato, fermata dal cattolicismo. E il Tyrrell si batte per la concezione democratica dell'autorità gerarchica; il Murri per la laicità areligiosa dello Stato (mettendo lo Stato con la Chiesa in rapporto presso a poco eguale a quello in cui il Loisy mette la storia e la fede). La concezione democratica dell'autorità, qual'è propugnata dal Tyrrell [1], è potuta poi servire al Loisy e ai direttori (A. A. Alfieri e A. Casati) del *Rinnovamento*, per giustificare la loro resistenza all'enciclica: generando un interessante problema psicologico, per cui il pubblico ha mostrato il più vivo interesse. Anche qui per altro i teologi di S. Santità ci fanno la più bella figura. Psi-

---

(1) Vedi il suo articolo *Da Dio o dagli uomini?*, nel *Rinnovamento* dell'aprile 1907.

cologicamente, infatti, l'atteggiamento assunto da questi cattolici ribelli alle autorità rappresentative di quella chiesa, alla quale essi pur sentono di essere legati, è rispettabilissimo; e i direttori del *Rinnovamento* han tutta la ragione, dal proprio punto di vista, di prendersela col grosso pubblico scettico, che non ne vuol sapere della casistica delicata del loro cattolicismo, e d'insistere sul concetto della loro dúplice personalità di cattolici e di studiosi. Ma essi devono anche consentire che questo loro concetto sia discusso e valutato.

Prima di tutto: democrazia, americanismo. Sta bene. Ma, che è la democrazia? Se ogni valore è attributo di Dio, la democrazia è la divinizzazione del popolo, e cioè dell'individuo empirico. E siamo sempre lì. Se non cercate altro Dio, oltre quello che si realizza nello spirito umano, la vostra posizione è sostenibile: siete democratici, ma non siete cattolici, e avete negato la religione come tale: perchè Dio allora è il fatto (quello di Vico, non quello di Ardigò): è la mente che si viene spiegando, e ha in sè il proprio valore. Ma voi volete essere cattolici, e non volete confondervi in tutto con quella democrazia, che non vuol saperne più del cattolicismo, perchè questo sequestra sempre il suo Dio fuori di questo mondo, che per la democrazia è il solo che ci sia.

Voi siete sempre d'accordo col Papa nel ritenere che il vero Dio è soprannaturale e sopraumano. E quindi la vostra democrazia è india-

mento arbitrario di ciò che non ha niente di divino per se stesso: è la grazia ridotta alla natura stessa peccaminosa; e questa non è più democrazia, e manco anarchia, ma assoluto nichilismo. La vostra domanda Da Dio o dagli uomini?, mantenendo l'opposizione antica fra Dio e uomini, non solo nega il cattolicismo, che, bene o male, parla del Dio-uomo, ma nega perfino la possibilità d'ogni umanismo. Cotesta è dottrina che non edifica, ma distrugge.

È vero che la coscienza crea l'autorità e non viceversa. E il Gallarati-Scotti ha il merito di aver esumato la *Riforma cattolica* del Gioberti, in cui tutto ciò, che di vero vengono propugnando oggi i modernisti, trovasi già anticipato: e trovasi anche questo principio: « L'autorità cattolica — diceva il nostro vecchio filosofo — tutta quanta si fonda nella libertà dell'individuo. L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa il suo soggetto... L'uomo *a rigore* crea a se stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma. E ciò fa in tutti i casi, anche quando si sforza di fare il contrario; perchè è metafisicamente impossibile, che un atto di volontà non sia radicalmente autonomo... Io sono cattolico liberamente: credo al papa, perchè ci voglio credere; e credendo al papa, lo giudico, lo inauguro, lo installo; poichè dico liberamente: egli è il Papa. Se non volessi dirlo, tutte le forze del mondo non potrebbonmi costringere. Io sono libero come Dio stesso crea il mondo » (*Rif. catt.*, CXXIV). « Se qui vi ha un

difetto », notava lo Spaventa [1], « è solo l'apparenza che l'autonomia sia lo stesso arbitrio dell'individuo »; ma lo Spaventa metteva in corsivo l'*apparenza*, perchè, in realtà, per Gioberti l'autonomia non è arbitrio e in quella, che egli dice palingenesi, c'è la stessa logica della creazione: e cioè lo spirito, il reale come spirito, è essenzialmente razionale, è proprio Dio. Nel modernista questa divinità della coscienza non c'è, perchè egli è più ligio all'oggettivismo cattolico: benchè alcune sue espressioni sieno anche più audaci di quelle che usava il Gioberti. Così il Tyrrell nell'articolo citato: « Chi è infine il giudice e il legislatore, al quale dobbiamo render conto del nostro operato? È Dio? Sì. Ma Dio presente nella umanità e rappresentato da essa: Dio che dichiara la sua volontà e la sua legge nelle necessità e nelle esigenze della nostra natura. Quelli che hanno sete, i nudi, gli ammalati, i peccatori: ecco i nostri giudici, ecco i nostri legislatori. In essi Dio è immanente » (*Rinnovamento*, I, 407). « E ancora: Per noi, una volta liberi dalla rappresentazione figurativa di un Dio esterno, che opera sul mondo dal di fuori, e una volta persuasi che lo Spirito di Dio va ricercato nello spirito umano dove solo parla e ci si rivela, il problema dell'origine dell'autorità (civile e religiosa) assume un nuovo carattere... » (I, 400). « Per noi, la più piena e alta rivelazione di Dio non si trova nelle nuvole e nelle stelle, ma nello

---

(1) *La filosofia di Gioberti,* Napoli, 1863, p. 72 n.

spirito dell'uomo » (I, 401). Sentenze, che ogni più schietto razionalista potrebbe a cuor tranquillo sottoscrivere. Se non che, giustamente osserva l'enciclica: « Nei loro libri si incontrano cose che ben direbbe un cattolico; ma, al voltar della pagina, si trovano altre, che si stimerebbero dettate da un razionalista ». Qui, inversamente, dal razionalismo, voltando pagina, si passa al cattolicismo: giacchè, per quanto il Tyrrell neghi la trascendenza divina e affermi risoluto l'immanenza, e che il vero Sinai è il Sinai della coscienza, egli è pronto a dirvi che, oltre il Dio immanente o che si rivela, c'è il *Deus absconditus*, l'altro, il vero Dio, trascendente. Noi, secondo il metodo dell'immanenza, non conosciamo Dio, se non come immanente: ma Dio non è l'uomo; Dio lo trascende: « Dire che ogni potere morale e spirituale è inerente al popolo e ne deriva, non contraddice in nessun modo alla verità che esso proviene da Dio ed è divino. Solo significa, più chiaramente, che per noi la più piena e alta rivelazione di Dio non si trova nelle nuvole e nelle stelle, ma nello spirito dell'uomo » [1]

---

(1) Art. cit., p. 401. Anche il LABERTHONNIÈRE (*L'église et l'état*, in *Ann. de philos. chrét.*, févr. 1907, p. 476) a proposito delle due formule *omnis potestas a Deo, omnis potestas a populo* vi dice: « queste due formule sono del resto egualmente false, in quanto l'una vien opposta l'altra e l'una esclude l'altra. È evidente che il potere non viene da Dio nel senso che Dio interverrebbe nell'umanità, come in un paese conquistato, e designerebbe egli stesso, per nome, al modo umano, i suoi mandatarii. Ma è anche evidente, che esso non viene più dal popolo; che fa quel che gli pare. L'arbitrario dal

Quindi il Tyrrell non nega la divinità specifica del Cristo; e vuol essere insomma specificamente cristiano, anzi cattolico, a patto che la piramide s'inverta e il Papa si faccia derivare dalla chiesa, e non viceversa. — Dove è evidente, che, abbandonando il concetto di rivelazione estrinseca, su cui giustamente vede fondato il concetto del sacerdotalismo, egli non ha più modo di giustificare la divinità della rivelazione intrinseca, se non con la brutalità del fatto, che non giustifica nulla. Onde ha anche qui perfetta ragione l'enciclica d'avvertire, che il metodo immanentista non solo giustifica tutte le religioni, ma, in fondo poi, appunto perciò, non ne giustifica nessuna. Che vale appellarsi col Tyrrell all'esperienza collettiva e organizzata, al consenso progressivo dell'umanità, se non si dà ragione, a sua volta, del valore della collettività e del consenso? Sorge Eraclito e dice: εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ. E il Papa vi dice, che è proprio lui l'ἄριστος, e che la piramide si regge perciò sul suo apice. O basta

---

basso non val meglio dell'arbitrario dall'alto ». Dunque? « Il potere, cioè lo Stato, proviene dalla necessità che urge nel popolo d'organizzarsi ». Quindi democrazia. Ma questa necessità che è, e donde? Quale il suo valore? Qui è il punto: « La nécessité urge dans le peuple de s'organiser parce que du dedans Dieu la suscite à vivre une vie plus haute que la vie animale et terrestre. Rien ne se fait dans l'humanité que par Dieu; mais Dieu n'agit dans l'humanité que par l'humanité ». È chiaro che, finchè l'*humanité* non sia essa stessa Dio, quello che è dimostrato è, che lo Stato è fatto *par l'umanité*: e *le Dieu* resta una mera ipotesi arbitraria. E il Papa ha ragione di darvi dell'ateo.

contro di lui appellarsi soltanto alla storia, che attesterebbe l'avanzarsi trionfale della democrazia, in antitesi al sacerdotalismo? — È un circolo vizioso: e il Papa potrà sempre dire, che non il popolo in quanto tale, non la coscienza naturale ha valore, ma la coscienza fatta segno al dono della grazia, della quale è ministra il sacerdozio, ossia lui. Che se volete intendere a rigore il principio, a cui ricorrete, della immanenza divina nella storia, questa non vi dà la chiesa democratica, ma la democrazia, senz'altro, cioè la libera ragione, ossia la filosofia moderna, che, per esser d'accordo con se stessa, dal 600 in qua ha liquidato in tutta regola il presupposto di ogni religione come tale. Ma voi ancora non siete disposti ad accettar questa storia, e vi chiamate cattolici.

Anche in questa dottrina democratica c'è lo stesso errore, con le stesse conseguenze, che nella filosofia dell'immanenza: contraddizione tra metodo e principio: quindi lo scetticismo e l'ateismo rilevati dall'enciclica, e riprovati non solo dal Papa, ma anche dal razionalismo.

Da cotesta dottrina, come dicevo, nasce la resistenza di alcuni, tra i più radicali, modernisti all'enciclica. Contro la condanna speciale, che li ha colpiti, i direttori del *Rinnovamento*, mentre protestano il proprio attaccamento alla chiesa cattolica, continuano a pubblicare la loro rivista, affermando i diritti « elementari e insopprimibili » della loro individuale coscienza. Nella quale nessuno vorrà entrare, se non per quanto

essi ne intendono giustificare al pubblico. E la giustificazione è questa: l'obbedienza è mezzo e non scopo; è mezzo per la formazione della coscienza del credente, non scopo cui debba servire questa coscienza. « E può essere », essi dicono, « un mezzo solo in quanto la coscienza resta sempre vigile, sempre attiva, sempre coscienza; chè se si annientasse di fronte all'autorità, cesserebbe di esistere anche come possibilità di vita religiosa, che non può essere che vita personale: e l'obbedienza stessa non avrebbe più alcun senso » [1]. A chi opponesse, che la coscienza è pretesto al mondo per affermare diritti al proprio arbitrio e capriccio, essi rispondono: « Quale delle opere di Dio l'uomo non sa profanare? Per noi, educati al cattolicesimo, la coscienza resta l'apprensione individuale della legge naturale posta da Dio in tutte le cose create ». Ma allora hanno ragione i protestanti, che vogliono l'autonomia della coscienza piena, senza restrizioni, e il giudizio privato guida ordinaria di tutta la vita religiosa? — No: « per noi l'atto normale della vita religiosa è la educazione della coscienza individuale alla vita della Chiesa; attraverso l'adesione a questa, epperò la sommessione all'autorità, l'individuo è messo a parte di tutti i mezzi di vita spirituale, di cui dispone la società religiosa: dottrina e sacramenti: e nell'obbedienza ottiene la libertà vera. Ma la coscienza stessa resta sempre il soggetto obbe-

(1) Vedi lo stesso *Rinnovamento*, II, 613.

diente: è per lei e per i suoi giudizii primi ed elementari che ha valore la nostra accettazione della Chiesa... Epperò non potrà essere mai consentita un'offesa a quelle sue prime esigenze... ». Insomma, il ricorso alla coscienza è il caso d'eccezione, di cui non è l'autorità stessa, che possa giudicare la legittimità, perchè altrimenti sarebbe illusoria la possibilità di un tale appello estremo al tribunale della coscienza.

Ora se un cattolicismo potesse reggersi su questa dottrina io, per conto mio, estraneo alla fede del *Rinnovamento*, mi sentirei praticamente obbligato a sostenerne la propaganda. Ma che dottrina è questa? Se l'ultima parola, quando l'autorità sia in conflitto con la coscienza, spetta alla coscienza, non è chiaro che l'ultima parola spetta ad essa sempre, anche quando paia che umilmente si obbedisca? La coscienza potrebbe dire a se stessa: « qui non è il caso di conflitto e di appello » senza esaminare e giudicare in sede di cassazione? Bella autorità e bella obbedienza cotesta, in cui nessuna sentenza di quella, per se stessa, senza la sanzione della coscienza, avrebbe vigore! L'eccezione, una volta ammessa, qui, come in tanti altri casi, è regola, magari non esplicita, ma regola. Infatti, dicono benissimo l'Alfieri e il Casati, che l'obbedienza stessa suppone la coscienza che obbedisce come *soggetto* (che essi stessi mettono in corsivo)! Quindi non è possibile obbedienza che distrugga la coscienza. Ma il guaio è appunto questo, che l'obbedienza pratica sociale del cattolico è sempre distru-

zione della coscienza: perchè la coscienza come soggetto è libera, quindi non obbedisce mai se non a se stessa — anche quando pare che obbedisca ad altre coscienze: quindi l'impossibilità di quella obbedienza, rispetto alla quale il giudizio privato sia soltanto eccezione. E se la coscienza, lasciata normalmente a sè, vi parrebbe arbitrio, in sostanza, senza che vi paia, la vostra coscienza d'eccezione è appunto arbitrio: e quindi l'illegittimità sua, dal punto di vista cattolico, da voi non voluto abbandonare. E questa è la concezione democratica tyrrelliana: in ultima analisi, la coscienza, qual'è di fatto, dichiarata tribunale supremo e somma autorità; senza che intanto possa giustificarsi, una volta che si continua ad attribuire alla Chiesa — che in qualche modo deve pure essere organizzata praticamente — il valore di formatrice originale delle coscienze, mercè la dottrina e i sacramenti, di cui essa dispone.

Quanto al contenuto di questa coscienza individuale, che i direttori del *Rinnovamento* intendono mantenere, non si può essere neppure d'accordo con loro. Essi, cattolici, intendono collaborare con gli acattolici alla scienza, intesa alla Loisy: studio positivo del fatto religioso considerato nel suo aspetto umano, ossia come stato di coscienza, con tutte le ripercussioni nella vita sociale; ricerca d'una filosofia capace di valutare il fatto religioso come mediazione tra il finito e l'infinito. In questo studio e in questa ricerca il loro cattolicismo non vale come ve-

rità, ma come esperienza vissuta, con assoluta esclusione d'ogni apriorismo confessionale. È, come ognun vede, l'ideale del Loisy, con gli errori che vi sono inclusi: a capo dei quali, la separazione della scienza e della fede: in quanto la scienza, aproristicamente vuotata della verità, non può non essere avversa nelle sue conseguenze o nella sua tendenza al contenuto della fede, dando a sua volta una verità, che, non potendo essere quell'altra, ed essendo pure il prodotto più vitale ed interessante dello spirito, che ha fatto di cotesta scienza la propria occupazione, è spinta naturalmente a cacciar di seggio appunto quest'altra.

Lo stesso errore inquina l'anticlericalismo politico dei modernisti, rappresentato principalmente dal Murri: e che s'impernia sul concetto dell'areligiosità dello Stato [1]. Il vero razionalista tra lo stato areligioso e lo stato teocratico deve scegliere il secondo, proprio come il cattolico. Ma della filosofia del Murri diremo più in là in particolare. Questa indipendenza dello Stato in bocca al cattolico, che pone il valore

---

(1) Vedi, oltre la sua *Rivista di cultura* del 1907, il vol. *La politica clericale e la democrazia*, Ascoli-Roma, 1908, pp. 79, 95, 165, 261; e il resoconto d'una conferenza sui rapporti tra Stato e Chiesa nel *Giornale d'Italia*, del 27 gennaio 1908. È un equivoco quello del Murri quando crede di poter ricavare la pura economicità dello Stato dal concetto del Croce della identità di diritto e economia. Lo Stato pel Croce è realtà empirica, e quindi anche etica: dove il diritto è momento ideale dello spirito.

divino, cioè il valore, nella Chiesa, è la negazione del valore dello Stato: ma è anche il sacrifizio di ogni diritto, come acutamente osserva l'autore dell'enciclica, di ogni diritto della Chiesa, alla forza brutale dello Stato come il modernista la concepisce.

In conclusione: da questi pochi cenni delle principali tendenze modernistiche si può scorgere la profonda esigenza spirituale che esse rappresentano nel seno del cattolicismo. Sono la filosofia moderna, che è entrata nel seno stesso del cattolicismo e vuole rompere la dura scorza secolare, in cui questo come dottrina e come istituto ha organizzato la religiosità umana, razionalizzata dall'antica filosofia, la quale è in sostanza, ripeto, tutta platonica. Tutta la verità del modernismo è in quello che esso toglie dalla moderna filosofia: ma a questa verità, *ut placidis coëant inmitia*, esso riattacca tutto il vecchio che vuol conservare, che non è, poi l'accessorio, ma il principale: il vecchio Dio.

Pure la via, per cui si son messi, non può non condurli alla meta: loro o i loro seguaci, e se non tutti, la maggior parte. Ormai che sono entrati in quel laboratorio immenso della logica di Dio, che è la storia, questa li trarrà innanzi appunto con la sua divina logica: fino alla meta. E il cattolicismo, per loro, indietreggerà nel tempo fino al suo posto, che tocca la soglia dell'età moderna, con la dissoluzione della scolastica. Ma il modernismo così sarà finito, perchè si fonderà con la corrente del pensiero moderno: dove la

storia, non è precisamente la storia del Loisy, con pretese apologetiche ingiustificabili, ma è sì la storia dell'umanità, del Cristo uomo, e della Chiesa pura istituzione umana; e la filosofia non è proprio quella del Blondel, ma è certo ricerca dell'assoluto nello spirito, anzi dello stesso spirito assoluto; e la democrazia è quella senza chiesa, ma la umana, degli uomini che vengono tutti realizzando, secondo la energica frase del Tyrrell, la logica di Dio; e lo Stato si separa dalla Chiesa, perchè ha in sè la sua dottrina e i suoi sacramenti [1].

Il cattolicismo, liberatosi dai modernisti, rinverdirà anche una volta sul suo tronco secolare, mettendo nuove fronde, determinando sempre più rigidamente la coscienza della propria logica. La quale non può morire, perchè Platone non muore; perchè, non saranno nè il Loisy nè il Tyrrell, ma ci saranno sempre anche troppi uomini ad aspettare la voce di Dio dall'alto del Sinaï.

---

(1) Per intanto, nell'ultimo volume del Loisy (*Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, chez l'auteur, Ceffonds près Montier-en-Der, 1908, p. 45) i suoi ammiratori si compiacciono di leggere: « La conoscenza che noi abbiamo dell'universo è troppo superficiale ed insufficiente perchè noi possiamo intellettualmente costruirne il sistema adeguato. Ma questa impotenza non permette di negare Dio: può autorizzare soltanto un punto interrogativo... La fede vuole il teismo; la ragione tenderebbe più tosto al panteismo. Senza dubbio esse considerano due aspetti del vero, e la linea d'accordo ci è nascosta ». Vedi la riv. *Nova et vetera*, Roma, 10 aprile 1908, p. 229.

IV

O scetticismo o razionalismo. (1)

(1907).

In un corso di lezioni, tenuto dall'Ollé-Laprune all'*École Normale* di Parigi nel 1896-1897, e nel 1906 pubblicato da' suoi scolari, è trattata una questione vecchia, ma sempre nuova: superata, in verità, nella storia della filosofia, ma non abbandonata tuttavia, nè destinata ad esser mai abbandonata, perchè nasce da uno di quegli eterni motivi di vero, che sorreggono nello spirito le intuizioni fondamentali della vita apparse in forma sistematica nella storia. La ragione è tutto? La ragione umana è tutta la ragione? Questo è in sostanza, notava il vecchio filosofo francese, il proprio del razionalismo: non vedere nell'uomo se non la ragione; non vedere nella ragione se non l'uomo (2). L'Ollé-Laprune, non occorre dirlo, indirizza il suo corso a dimostrare che il contrario è vero. E la sua dimostrazione

---

(1) A proposito del volume di Léon Ollé-Laprune: *La raison et le rationalisme*. — Préface di M. Victor Delbos. — 2a ed. (Paris, Perrin, 1906).
(2) Pag. 178.

procede piana, facile, come una conversazione, spesso arguta, a volte epigrammatica, in quello stile lucido e tranquillo, che era proprio del valente scrittore, che tanta traccia ha lasciato nel pensiero filosofico dei cattolici del suo paese.

Gli argomenti, di cui si serve, sono in massima parte tutt'altro che originali; ma pur si colorano, per dir così, della dottrina dell'autore. Sarebbe un po' troppo dire col Delbos che « le sujet lui tenait particulièrement à coeur, étant de ceux qui pouvaient le mieux lui permettre de développer d'un bout à l'autre, sans limitation et sans digression, la suite de sa doctrine ». Ma, certo, anche da questo libro si potrebbe argomentare l'orientazione generale del pensiero dell'Ollé-Laprune.

La base di tutto il suo ragionamento è, che di qua e di là dalla ragione ci sono limiti assoluti, a torto disconosciuti dal razionalimo. L'uso della ragione consiste nel pensare, che è giudicare. Ora il giudizio, da una parte, suppone i dati, dall'altra, i principii, la *lumière intellectuelle*. « *Connaître* n'est en acune façon *faire être* [1] ». Nessuna filosofia seria sopprime ogni specie di dati. Berkeley fa dell'*esse*, come oggetto, un *percipi*, ma la fonte dell'essere non la mette nella nostra conoscenza, bensì nello spirito divino. Kant non nega mai il dato sensibile. Non c'è teoria della percezione, che non ponga qualche cosa che è per me, ma senza di me, senza la mia

(1) Pag. 56.

volontà, senza la mia conoscenza, senza il mio spirito. — D'altra parte, la ragione è governata da leggi, non create da lei, ma alle quali essa dee conformarsi, e che costituiscono quasi la *lumière intellectuelle* della verità: quella evidenza immediata, che è l'impossibilità del contrario, onde siamo assoggettati a qualche cosa, che è senza di noi, e che è, semplicemente; per cui, conoscendo, noi apprendiamo, riconosciamo, dichiariamo. Da un lato e dall'altro, dunque, il giudizio non crea, ma suppone: suppone il dato, e lo riconosce come vero; suppone, almeno, come condizione d'ogni conoscenza, il principio di contraddizione, garenzia della verità conosciuta.

Inoltre, c'è pensiero e pensiero. C'è il pensiero individuale del momento, fuggitivo, effimero; e c'è il pensiero individuale durevole, abituale; c'è il pensiero altrui, che noi possiamo studiare attraverso il nostro, nella sua forma costante, e che porge materia alle monografie psicologiche; e c'è il pensiero normale di un gruppo: le idee dominanti, direttive, la loro genesi e il loro sviluppo in diversi tipi umani specificati: il francese, il parigino, il latino, ecc. E c'è poi il pensiero umano, comune a tutti gli uomini, perchè proprio ed essenziale dell'uomo. Ma nel pensiero umano, in generale, c'è qualche cosa, che non è indispensabile alla natura del pensiero, essendo legata solo alla natura umana. Or, non possiamo noi concepire il pensiero sottratto alle condizioni umane? Certo, anche tra gli uomini noi distinguiamo gradi diversi nella potenza del pensiero:

e più potente diciamo lo spirito, che raggiunge l'oggetto più direttamente *(par moins de détours)*: che sopprime certi mezzi di cui non possono far a meno i deboli; che è pronto, sicuro, largo: e vede lontano, e della lingua, che agli altri è impaccio o trastullo, si fa uno strumento meraviglioso del pensiero, il quale trasparisce e non fa vedere l'espressione, tanto è vivo.

Ebbene, noi possiamo supporre, che tutti questi mezzi, di cui dispongono tali spiriti privilegiati, ma umani, siano soppressi: il pensiero è più e meglio in se stesso. L'oggetto colto senza rigiri, senza lavoro, per operazione viva: tutta la sicurezza della analisi, senza il bisogno della lentezza faticosa e senza lo sminuzzamento dei particolari: tutta la potenza della sintesi, senza il pericolo del vuoto, in cui precipita la generalizzazione affrettata. Ma possiamo elevarci a un ideale superiore: a un pensiero sottratto anche alla legge del divenire, per cui non v'abbia più passato, presente e futuro: all'onnipresenza. Il concetto del pensiero, infatti, non ha come sua nota essenziale la successione. « Di un tal pensiero, libero dal divenire, io non ho, non posso avere nessuna esperienza; ma io vedo, io so che il pensiero guadagna in questo affrancamento. È contrario a ogni esperienza, ma è conforme all'essenza del pensiero » [1].

Suppone dati il pensiero, per sè, nella sua essenza? Anche cotesto pensiero ideale, sottratto

(1) Pag. 19.

alla successione del tempo? — No: perchè se il pensiero limitato dell'uomo ha di contro a sè l'essere, che esso non fa, ma suppone; il pensiero per sè, il pensiero pieno o infinito è lo stesso essere, che è per sè, e per cui è il resto. Il dato è l'oscuro, l'enigma, quello che il pensiero si trova innanzi, e che subisce: quindi un difetto di pensiero, che non può incontrarsi più nel pensiero pieno; e anche un difetto di essere; perchè quel non essere per sè, che è per ciascuno che pensi il suo stesso essere, come presupposto del suo pensiero, è una deficienza rispetto al possesso di sè, in cui l'essere del pensiero consiste. E un tal difetto non può restare nell'essere che è tutto pensiero, e quindi tutto essere: vero ed intero essere per sè: tutto atto, come diceva Aristotile.

La potenzialità che non è ancora atto, ed è però difetto di essere nel pensiero umano, è il pensiero implicito, che è la base del pensiero esplicito: la natura di Pascal, che *soutient la raison impuissante*; per cui soltanto è possibile, che i metodi analitici, critici, formalistici, intellettuali della scienza non ci facciano smarrire il senso del tutto, del dato, del movimento vitale, della realtà attiva, vivente — oggetto di intuizione, d'istinto, di sentimento, di fede, ma non di ragione. Di qua e di là dalla ragione, la fede: di qua e di là del razionale, il dato.

Quindi la possibilità di superare il soggettivismo e il fenomenismo. Corrispondono le forme del pensiero alla costituzione del reale? Questa

diffidenza è vinta dalla confidenza, dalla fede, dalla natura, che ci fa vedere nei principii della ragione e, in generale, nel dato, quella evidenza immediata del vero, che non ha bisogno di garenzia, perchè *verum index sui*. La stessa nostra natura, le regole della verità, le leggi pratiche imperative, l'ideale sono altra cosa da noi. L'oggetto s'impone al nostro pensiero. Nè può dirsi puro fenomeno. Perchè l'affermazione dell'oggetto non è contemplazione d'uno spettacolo, ma un atto; il quale, a sua volta, non è qualche cosa di separabile dall'agente, ma lo stesso agire di questo. *Operans operando scit se operari, operando operationem experitur et videt*. L'atto, nella sua semplicità e concretezza, è già essere, come sostanza e come causa. Realismo e dinamismo.

Quindi anche la confutazione del razionalismo in tutte le sue pretese: identità dell'essere col pensiero; identità del volere e del pensiero; autonomia assoluta della ragione; riducibilità della fede naturale e soprannaturale alla ragione; controllo della ragione su tutte le conoscenze: cinque proposizioni, che l'autore esamina e discute ad una ad una, mostrando che sono false: false esse come le loro contrarie; e che la verità è, in un certo senso, nel mezzo. Falso è, che tutto l'essere sia pensiero, perchè c'è il dato, come s'è visto: c'è il fatto: qualche cosa, che il pensiero trova fatto per essa, ma non fatto da essa. La conoscenza, in generale, è presenza dell'altro, che agisce su noi, e di cui noi subiamo l'a-

zione. Noi stessi, in quanto natura, siamo un dato rispetto al nostro pensiero, che lo subisce. *Je ne suis point par moi-même.* Ma sarà vero per ciò, che una parte dell'essere, e l'essere nel suo fondo, sia inintelligibile? No, di certo: niente d'inintelligibile: ma « ciò significa che c'è un pensiero, o che c'è il pensiero, che tutto implica e suppone: un pensiero, o assolutamente, il pensiero, che sostiene l'essenza, la possibilità, le leggi dell'esistenza ». Tutto suppone il pensiero, ma il pensiero di Dio. Tutto è chiaro nell'essere tutto atto; ma nè anche lì è tutto pensiero. Perchè la volontà non è pensiero: non è senza pensiero, ma è anche, e prima, altro: *appetitus cum ratione.* L'elemento originario, fondamentale ed essenziale del volere, è qualche cosa che sfugge all'analisi, qualche cosa di vitale, di cordiale, di profondo, di personale; un *proprium quid*, un « *je ne sais quoi* », che vieta l'equazione del volere al pensare, rispetto all'uomo e a Dio, in cui volontà e pensiero sono coeterni e consustanziali.

Nè può ammettersi che la ragione non si fondi su altro. Il pensiero subisce quel tale dato, che è l'oggetto, e lo stesso soggetto; non può rendersene conto, perchè essi non sono prodotti suoi. La ragione umana è, si può dire, un fatto, per spiegare il quale bisogna trascendere la stessa ragione umana.

Trascenderla come ragione individuale, e come ragione umana in generale. Tanta parte dello spirito individuale ci riporta alla società, in cui

esso s'è formato e vive, sorretto dalla confidenza nella parola altrui, nella tradizione, nell'amicizia, nell'unità dell'anima collettiva: onde penetra in ciascuno di noi tanto di dato, di fatto, di bello e fatto, per ciò solo che siamo membri d'una società, e per cui tanta spiritualità, per così dire, veniamo ad appropriarci, che non è opera nostra, ma che s'è accumulata e si trasmette a noi: non soltanto le invenzioni, le scoperte, la scienza, di cui ci godiamo i beneficii, ma quella specie di sapienza comune, che le parole portano ogni momento ad ognuno; quella vita continuata, perpetuata, dai morti, i grandi morti, e anche i morti oscuri, di cui nessuno è morto tutto, poichè dei loro atti, dei loro sentimenti, dei loro pensieri una traccia resta κτῆμα εἰς ἀεί. Tutta questa spiritualità, che bisogna ammettere, non è il prodotto della ragione individuale, ma ne è il presupposto. Non è tuttavia senza ragione la fede nelle testimonianze altrui; il corpo sociale e la tradizione, lo spirito di corpo, l'unità sociale, tutto ciò è penetrato dalla ragione: *vinculum societatis ratio et oratio.* Tutta la vita sociale non è creata dalla nostra ragione; ma questa vi partecipa. Il suo segreto ci sfugge, e ci riporta alla Ragione sovrana e alla sovrana Potenza. Per spiegare questa fede naturale è mestieri ricorrere alla soprannaturale. Donde la fede? L'assenso della fede è atto intellettuale: ma il suo motivo formale non è l'evidenza, perchè questo atto è volontario e libero. La fede include la nozione del fatto della rivelazione, e quindi il do-

vere di credere: essa è una virtù. La volontà, per altro, da sola non basta, e ci vuole la grazia, il soccorso, l'azione divina.

In conchiusione: « nell'ordine soprannaturale e cristiano, come, continuamente, nell'ordine sociale, come innanzi nell'essere, nel volere, nello stesso pensiero, c'è, realmente, qualche cosa che non intendiamo: qualche cosa di cui la ragione non rende ragione, un *proprium quid*, che l'analisi dissolve o àltera, ma che alla fine si ride dell'analisi » (1).

La ragione non ha quel diritto di controllo universale, che le possa far ripudiare ciò che la oltrepassa; perchè essa non è la misura di tutto. Pascal ha detto bene: *affirmer où il faut; douter où il faut;* SE SOUMETRE *où il faut.* E dove afferma, a qual titolo? La ragione umana, s'intende già, non è la fonte di niente; essa lavora alla doppia luce dei fatti e dei principii d'eterna verità. *Son autorité est déléguée* (2).

Noi giudichiamo bene quando il giudizio è impersonale, avendo in vista qualche cosa di più grande di noi, qualche cosa a cui sia giusto, ragionevole assoggettarci, al punto da preferirlo a noi stessi. « L'uomo è sempre sè medesimo e solo sè medesimo finchè non abbia preso ad amare qualche cosa più che sè medesimo, e questo non può essere se non Dio ». L'uomo è grande, sopratutto per l'opera sua nella scienza: *homo ad-*

(1) Pagg. 247-8.
(2) Pag. 259.

ditus naturae; ma non riducete l'uomo all'uomo. *Deus additus homini!*

Questi i punti principali della polemica dell'Ollé-Laprune contro il razionalismo: che oggi non è forse inutile riassumere. Hanno bisogno i razionalisti di ribatterla? I razionalisti combattuti dall'Ollé-Laprune certo; ma c'è un razionalismo superiore, rispetto al quale la tesi del pensatore francese è anche verità, ma mezza verità. Contro il soggettivismo astratto da lui avversato e contro il fenomenismo, egli ha piena ragione di rivendicare i diritti del dato, la posizione assoluta del reale come oggetto dell'esperienza e come legge della conoscenza. Contro l'intellettualismo astratto, che non fa della pratica un momento dello spirito nel suo eterno processo ideale, egli giustamente rileva l'irriducibilità della volontà all'intelligenza. Contro il procedere astrattivo dell'analisi scientifica, che mena a concetti fittizii remoti dal reale, fa benissimo ad affermare l'intimità, l'unità, la concretezza di ciò che è vitale. E non gli si potrà nè anche dar torto, quando richiama l'attenzione sui processi estrarazionali, onde si forma la fede sociale e la fede soprannaturale, se per ragione s'intende quel che intende lui, la *raison raisonnante*, la ragione analitica; frammentaria, causalistica e meccanizzante. E contro il razionalismo di cotesta ragione, che fa la scienza, ma non la filosofia, egli ha anche ragione di affermare l'esigenza del Dio aggiunto all'uomo.

Ma l'errore dell'Ollé-Laprune, come di tutti i

platonizzanti, consiste nel dualismo, a cui si arrestano, e che rende inutile, perchè infecondo, il germe di vero, a cui s'afferrano. Pensiero implicito (che non giunge mai ad essere tutto esplicito, e che però è essenzialmente implicito) — e pensiero esplicito; ragione — e dati; pensiero — ed essere; ragione — e volontà; ragione — e fede; uomo — e Dio. In tutti questi dualismi il secondo termine, invocato in aiuto del primo, come sua giustificazione e intelligibilità, rende sempre inconcepibile, e quindi impossibile il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso. Se l'essere è il dato, se cioè è altro, semplicemente altro, dal pensiero, il pensiero non potrà mai appropriarsi l'essere; e il soggettivismo e il fenomenismo sarà inevitabile. Se il pensiero implicito è diverso dall'esplicito, dall'uno all'altro non ci sarà passaggio; l'uno, infatti, è la negazione dell'altro, e se il secondo è la verità, il primo è l'errore: l'errore essenziale, insuperabile. Se i dati non fossero se non dati, sarebbero certamente inutili (non sarebbero, cioè, dati), perchè non potrebbero divenire mai il contrario di sè medesimi, e qualche cosa di intimo, d'inerente al soggetto; il quale, d'altra parte, senza di essi, senza contenerli, sarebbe vuoto e nullo. Così, se la legge della ragione (principio di contraddizione e di ragion sufficiente) fosse soltanto subìta dalla ragione, la verità, veduta in questa *lumière intellectuelle*, sarebbe un fatto, non un valore; sarebbe un avvenimento, ma giammai un giudizio; la verità si confonderebbe

con l'errore. Se, in generale, il pensiero, nella sua essenza, concepito per ciò che esso necessariamente è, fosse altro dal pensiero umano, il pensiero umano, evidentemente non sarebbe pensiero. Se Dio non è uomo, l'uomo non è nè anche uomo. E Dio, cercato per spiegare l'uomo, rende, come s'è detto, inconcepibile appunto l'uomo.

Non c'è via di mezzo. O tradizionalismo, fideismo, scetticismo; o razionalismo. Si può dire, con esattezza, che la ragione umana non è tutto, e che la ragione umana è tutto. Se prendiamo questa ragione in un momento suo transitorio, fenomenologico, abbiamo di quelle opposizioni, che ha così chiaramente illustrate l'Ollé-Laprune, tra dati e pensiero; tra ragione e sue leggi; tra volontà e intelletto; tra pensiero implicito ed esplicito; tra Dio e l'uomo. E come questa ragione è bene ragione umana, si ha tutto il diritto di dire, al lume di essa, che la ragione umana non è tutto. Ma, oltre questa ragione, che vediamo nella realtà umana, c'è pure quella ragione, che l'Ollé-Laprune dice l'ideale della ragione; e che dev'essere, come ideale, una realtà più reale della prima; perchè è, nientemeno, la essenza stessa di questa; e quindi il suo presupposto imprescindibile. La ragione umana è reale, in quanto è reale prima di tutto la ragione, ed è essa questa ragione; come nessuno può essere sano o malato, se prima non è. Sopprimiamo le condizioni, che fanno umana la ragione umana; montiamo alla ragione. *Hoc opus:* ma come si

fa? Se la ragione umana è già assoluta ragione, non si può passare da quella a questa, uscendo da quella: perchè si uscirebbe non solo dall'umanità della ragione, ma dalla stessa ragione. In altri termini, perchè il passaggio avvenga, è d'uopo che la stessa ragione umana divenga assoluta ragione: svolga, cioè, sè medesima e attui il proprio concetto: che è quello appunto, per chi ha occhi da vedere, che essa viene facendo in tutta la storia, e, in grado eminente, in quella della filosofia. La quale ha appunto questo ufficio di elevare la ragione a quel tale ideale, in cui siano superate tutte le opposizioni, rilevate dall'Ollé-Laprune, e che rendono inintelligibile il pensiero, oggetto della filosofia. E chi non affronta o dichiara insolubile tale problema, viene a dichiarare che la ragione — la sua — può essere ragione umana, ma non può essere ragione: — che è poi una curiosa contraddizione.

La questione se l'uomo sia tutto ragione, è meno importante di questa, generale, dell'essere egli tutta la ragione. Ma la soluzione dell'Ollé-Laprune è contradittoria. Se in Dio l'essere è tutto luce, tutto pensiero, tutto ragione, una volontà coeterna in lui con la ragione, irriducibile a questa, importa in Dio un essere, appunto, che non è pensiero, che non è Dio. Anche qui o la volontà è un grado del pensiero, superabile appunto nel pensiero, e questo sarà il loro rapporto: o l'una e l'altro si fanno radicalmente opposti, e non è più possibile alcun passaggio, nè concepibile un *appetitus cum ratione*, come atto unico.

Tutte le difficoltà tornano sempre ad una: con quale logica s'ha da pensare? Con quella dell'unità, o con quella degli opposti? Con quella dello sviluppo reale, o con quella delle ipostasi astratte? Se ragione umana e ragione divina sono quasi due specie irriducibili di un comune genere; se volontà e intelletto sono due attività parallele dello spirito, subordinate al concetto generico di attività spirituale: c'è il problema, ma la soluzione è impossibile, come ha dimostrato tutta la storia di quella filosofia, che si serviva dell'Organo aristotelico. Se la ragione divina è la vera realtà della ragione umana nel suo progressivo svolgimento; se la volontà è il processo pratico dello stesso intelletto, che si fa ragione, superando perennemente la propria individualità, e universalizzandosi col riconoscimento della sua propria universalità, nelle cose e tra gli uomini, attraverso cui bisogna pur guardare in concreto il cammino dello spirito verso il suo ideale; allora la logica di Aristotile non basta più; la realtà non si rassegna a spezzarsi in tanti frammenti, quanti sono i concetti provvisorii, da noi costruiti; ma noi avremo superato davvero la sfera di quel mondo fittizio proprio dell'analisi, della scienza, contro la quale l'Ollé-Laprune ha ragione di rivendicare il vivo della realtà; e avremo ottenuta la soluzione, che si andava cercando.

V

Il neotomismo.[1]

(1905).

Il De Wulf, autore di varie pubblicazioni ragguardevoli intorno alla filosofia medioevale, una delle quali è molto nota anche in Italia, l'*Histoire della philosophie médièvale* (1900), e un'altra sarebbe non meno meritevole d'esservi conosciuta, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège* (1895), è lo storico ufficiale della filosofia neoscolastica, come il Mercier ne è il teorico e il sistematore. Ma nella sua *Introduction à la philosophie néo-scolastique* egli non si propone nè un fine storico, nè un fine dottrinale; benchè delle due parti, in cui il libro si divide, la prima sia consacrata a determinare i caratteri della filosofia scolastica, i suoi elementi, le sue vicende; e la seconda a chiarire sommariamente e a difendere il punto di vista dell'odierno indirizzo neoscolastico in tutte le questioni filosofiche fonda-

(1) A proposito del libro di Maurice De Wulf: *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, e Paris, Alcan, 1904.

mentali. Se non che, nella prima parte, più che a una ricerca storica, il De Wulf ha mirato alla confutazione di alcuni concetti correnti intorno alla scolastica medievale; e nella seconda, non potendo, in una introduzione alla filosofia neoscolastica, esporre la filosofia neoscolastica, s'è dovuto contentare di accenni, che poco dicono, e, come non sarebbero sufficienti a persuadere, non sono neppure adatti a diventar materia di critica e bersaglio alle opposizioni che alla neoscolastica si possono muovere.

Il De Wulf ha voluto fare per questo indirizzo ciò che per altri indirizzi è stato fatto dal Külpe e dal Wundt con le loro *Einleitungen in die Philosophie*, e fece anche in Italia il nostro Rosmini con la sua *Introduzione alla filosofia*. Ma è questo un genere di libri, che, quando non si proponga uno scopo puramente didattico (bibliografia, storia, definizione storica e provvisoria di alcuni concetti fondamentali), non vedo quale utilità possa avere nella scienza. La quale non può essere, certo dove non è; e in un'introduzione non abbiamo ancora la scienza. Se ci fosse, non avremmo più l'introduzione: come accade nell'*Introduzione allo studio della filosofia* del Gioberti e nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: dove il filosofo costruisce una vera e propria propedeutica filosofica alla propria filosofia, e comincia perciò ad esporre la dottrina sua, la scienza. Nella filosofia non entra se non lo spirito filosofico, e non c'è vestibolo in cui lo spirito possa indugiare a spogliarsi delle logore

vesti della coscienza comune, per mettersi, — come diceva il Machiavelli, — i panni reali e curiali, che s'addicono all'alta speculazione. La scienza popolare e la filosofia essoterica sono state sempre due curiose illusioni con cui si sono baloccate le menti inette al rigore del metodo scientifico. Certo, vi ha una critica da fare della coscienza volgare; e non c'è vera filosofia, che non proceda da questa critica. Ma questa critica è impossibile dal punto di vista della coscienza comune. Essa presuppone già esigenze nuove, presuppone una maniera di sapere superiore: essa è insomma la critica che la scienza può fare del sapere volgare, e che nessuno quindi può ripetere, e nessuno seguire senza entrare nella scienza. Il filosofo non ha nulla da insegnare a chi è fuori della sua filosofia; e chi non ha capito questo (perchè non era veramente filosofo) e si è messo a predicar per le vie, s'è tirato in ogni tempo le beffe addosso, e qualche altra cosa di peggio. Pitagora non mostrava il suo viso ai discepoli, se non dopo parecchi anni di severa disciplina.

Poco adunque c'è da aspettarci da questo libro del De Wulf; il quale non si propone veramente di introdurci nella filosofia dell'Istituto di Lovanio; ma solo di trattenerci sulla porta descrivendoci, come può meglio per darcene un'idea, le varie stanze, i corridoi. le scale, la suppellettile della casa. Tutta la prima parte della sua descrizione, cioè del libro, è un esordio del discorso: un esordio nel quale il De Wulf ci vuol

fare intendere perchè sulla porta sta scritto: Filosofia neoscolastica. Si potrebbe infatti osservare, che la filosofia che i professori di Lovanio, ottemperando alle esortazioni della celebre enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* (1879), vogliono rinnovare, non è tutta la scolastica, ma quella di S. Tommaso; e che perciò il loro indirizzo dovrebbe dirsi neotomistico, non neoscolastico. E molti già dei seguaci di cotesto indirizzo preferiscono dirsi neotomisti. Non sono, come spiritosamente vorrebbe far credere il De Wulf, « des amateurs de beau langage, plus épris de la sonorité irréprochable d'un mot que de ses fonctions idéologiques, et pour qui cet accouplement de vieux et de neuf produit une cacophonie intolérable à l'oreille française ». — *Néo-scolastique*, gli avrebbe detto recentemente uno di costoro, *ah! non c'est pas possible!* — Come se *néo-thomisme* non fosse anch'esso un accoppiamento di vecchio e di nuovo! No, la vera questione è questa: i neotomisti si possono dire neoscolastici? Tomismo e scolastica sono sinonimi? Il De Wulf vuol dimostrare appunto, che la filosofia scolastica è quella di S. Tommaso.

E comincia a pigliarsela con l'Hauréau che disse essere la scolastica « la filosofia professata nelle scuole del M. E. dalla fondazione di queste scuole fino al loro decadere, cioè fino al giorno in cui la filosofia di fuori, lo spirito nuovo, lo spirito moderno, liberandosi dai legami della tradizione, verranno a disputarle e a rapirle la condotta delle intelligenze »; col prof. Picavet,

che, seguendo il suo maestro, continua a dire la scolastica la « figlia delle scuole », la « teologia o la filosofia che s'insegna, ora si inventa o si sviluppa, ora anche muore nelle scuole ». Definizioni tautologiche e vuote, che non ci dicono nulla di ciò che si vuol definire, nulla del contenuto proprio di questa filosofia scolastica. Peggio, quando si dice: la scolastica è la filosofia del M. E. Perchè questa definizione avesse un valore, bisognerebbe prima sapere che cosa si deve intendere per Medio Evo. Ora, se per Medio Evo non si ha da intendere con un'altra ingenua tautologia l'età intermedia tra l'antichità ed il tempo moderno; se si ricerca storicamente il valore che fu dato da principio a questa designazione cronologica, per sè vuota; si ha — secondo il De Wulf, che se ne appella a un discorso pronunziato da Goffredo Kurth al Congresso scientifico internazionale dei cattolici tenutosi a Friburgo nel 1897 — quel senso puramente filologico in cui gli umanisti della rinascenza adoperarono questa espressione per indicare la fase del latino barbaro tramezzante tra il latino classico dei romani fino a Costantino e il nuovo latino dell'umanesimo. Gli storici s'abituarono poi a volgere a un significato storico questa divisione che riguardava solo la latinità: « puerilità » propria della rinascenza, ma sopravvissuta a questo periodo: e noi siamo oggi « i tributari incoscienti di un'età ignorante ed ingiusta ».

Per la definizione della scolastica altri ha guardato al linguaggio peripatetico, in cui le

dottrine filosofiche erano formulate: complicata terminologia, dalla quale la filosofia si liberò nel Risorgimento, sicchè tutti poterono cominciare a seguirla senza un'iniziazione preliminare: dalle scuole passò nella società. Errore anche questo, perchè il vocabolario filosofico è un accessorio rispetto alla dottrina, e non la sola scolastica ha avuto il suo: ma ce l'ha ogni filosofia. — Altri ha rilevato come caratteristica della filosofia scolastica il metodo sillogistico, ond'essa ordinariamente era esposta; e non ha avvertito che si può formulare in sillogismi la dottrina di Kant come quella di S. Tommaso: e non è scolastico il Leibniz, benchè egli abbia altamente pregiato il sillogismo, ed egli stesso abbia, in una discussione con un gran matematico, spinto la prova fino al quattordicesimo polisillogismo: nè è scolastico il Wolf perchè ama i sillogismi e gli schemi nei celebri manuali, in cui tutta la Germania del sec. XVIII s'iniziò alla filosofia.

In generale, dice il De Wulf, definire la filosofia scolastica per i suoi metodi, è scambiare le etichette pel contenuto. D'altra parte, nel determinare questo contenuto s'incontra una grave difficoltà, se sotto il nome di scolastica si vogliono accogliere tutte le dottrine medievali; giacchè nel medio evo si ebbero molteplici sistemi filosofici, gli uni affini, gli altri diversi, e fra questi non pochi tra loro contradittorii. Nella sua totalità, secondo il De Wulf, la filosofia medievale è un caos, un mosaico, nè è possibile scoprirvi unità dottrinale. Onde il Lindsay ebbe a dire, che la

scolastica, come generalmente s'intende, è meno un sistema che un caotico miscuglio di tutti i sistemi. Si sa: in ogni lungo periodo storico, letterario, artistico, filosofico, ci potranno essere indirizzi dominanti, ma non indirizzi monopolizzatori. Se la scolastica deve essere non un vago nome o una etichetta indifferente di sistemi diversi e discordi direzioni, ma la designazione esatta di una filosofia determinata, essa non potrà spettare se non a un sistema solo; a quello cioè che si può dire abbia predominato nel M. E.; giacchè c'è bensì una sintesi filosofica, che è comune a un gruppo di principali dottori occidentali, senza isterilire in ciascun di essi l'originalità del pensiero: una sintesi, che non fu l'opera d'un giorno, nè l'opera di un uomo; non nacque dal cervello di Alberto Magno, nè da quello di S. Tommaso; ma vi lavorarono i pensatori di più generazioni. Sparsa dapprima nelle glosse e nei commentarii aristotelici, acquista la prima volta la coscienza della sua forza in Anselmo d'Aosta. Alla logica s'aggiungono ben presto le discussioni metafisiche. Abelardo fa compiere un gran passo al problema degli universali e alla psicologia; e della maturità, a cui questo pensiero s'avvicina, dan prova con le loro sintesi Alano di Lilla e Giovanni di Salisbury sullo scorcio del XII secolo. Gli arabi apportano quindi in mezzo alla cultura latina la loro ricca letteratura, erede di opere e dottrine greche o ignote o mal conosciute; e imprimono un moto nuovo alla speculazione latina. Un Aristotile

nuovo viene a fecondarla; ond'essa, dopo men che trent'anni, con Alessandro di Hales prima. e meglio con Alberto il Grande, ci dà « una sistemazione di idee, che la più larga circolazione delle opere di un filosofo sarebbe incapace di provocare in un ambiente non capace a riceverla » [1]. Tommaso è il più grande rappresentante, perchè è il più compiuto, il più logico, il più agguerrito sostenitore di questo sistema. Ma con lui Bonaventura ed Enrico di Gand e Duns Scoto e lo stesso Occam, benchè impegnati tra loro in controversie interminabili su questioni particolari, procedono tenendosi per mano quando si tratta di difendere le loro convinzioni comuni contro il nemico comune. La scolastica ebbe bensì delle deviazioni: Raimondo Lullo la trasse ai confini della teosofia; Ruggero Bacone venne a compromessi pericolosi con l'averroismo e accentuò talmente i diritti dell'esperienza, che alcuni storici moderni ebbero buon giuoco a farne uno dei precursori del positivismo. Ma questi non furono nemici della scolastica; benchè, in buona fede, abbiano alterato la purezza del sistema, e meritato perciò di essere considerati a parte come i discepoli temerarii della scolastica. Ci furono bensì gli avversari del sistema, come Rabano Mauro, come Giovanni Scoto Eriugena, i quali si opposero ai principii fondamentali della scolastica; ma costoro bisogna dire che appartengono piuttosto all'antiscolastica.

(1) Pag. 67.

Fin qui, come ognuno vede, tutto si riduce a una questione di parole, nessuno mai avendo negato l'opposizione che c'è, anche nel medio evo, tra la filosofia ortodossa e l'eterodossa [1]. Padronissimo il De Wulf di voler restringere l'uso della parola Scolastica alla sola prima direzione. Ma per aver ragione di coloro che intendono continuare a servirsi di questo termine per tutte due le direzioni, egli dovrebbe dimostrare questo: che la scolastica e l'antiscolastica, oltre i caratteri differenti per cui si distinguono, anzi si contrappongono, non ne hanno alcuno in comune, che le contraddistingua, come un indirizzo solo, dalle filosofie dell'antichità e dell'età moderna. Questo è il vero punto della questione; e sfugge al De Wulf; il quale crede che gli basti insistere sull'irriducibilità dei sistemi medievali. Con questo criterio non si potrebbe parlare di neoplatonismo, perchè ogni neoplatonico ha la sua fisonomia speciale, ha una dottrina irriducibile a quella di un altro; non si potrebbe parlare di cartesianismo, di leibnizianismo, di kantismo, di hegelismo, di nulla: perchè un filosofo può somigliare ad un altro, ma non può essere e non è mai in tutto concorde con lui. Per mettere insieme individui e indirizzi, quel che bisogna cercare è, se oltre

---

(1) Spero, adoperando questi termini che il De Wulf sfugge con molta cura, di non incorrere tuttavia nelle osservazioni che egli muove al prof. Picavet, a p. 95. Adopero questi termini non come segni di valutazione, ma di constatazione dei caratteri delle due opposte direzioni.

le differenze che di un individuo fa quell'individuo, e di un indirizzo quello indirizzo, vi siano affinità, parentele manifeste o segrete, che occorre scoprire e rilevare nell'interesse della storia.

Il De Wulf perciò non dimostra che si faccia male a chiamare scolastici tanto S. Tommaso quanto l'Eriugena; nè veramente dimostra, dovendosi distinguere un filosofo medievale dall'altro, come inconciliabili, perchè s'abbiano poi a mettere insieme come scolastici, Tommaso e Duns Scoto, o Tommaso e Bonaventura.

Ma vediamo il concetto, che egli s'è formato della scolastica. La scolastica, si suol dire, fu una filosofia in servigio del dogma: *ancilla theologiae*. Altri, più prudente, parla invece di collaborazione. Certo, nel terreno teologico bisogna cercare le origini di parecchi problemi della filosofia scolastica, nel senso che essi sorsero in occasione di controversie teologiche. Così dalla disputa sulla predestinazione nacque il problema della libertà umana e dei suoi rapporti con la provvidenza e la giustizia divina; il domma della trinità fece sorgere la discussione intorno ai concetti di natura, di individuo, di persona; e così via. Ma « ciò non vuol dire, che i due ordini di ricerche siano stati confusi; perchè altro è la genesi di una controversia filosofica, altro il suo significato e il suo valore proprio » [1]. Filosofia e teologia si sviluppano nel M. E. parallelamente.

---

(1) Pag. 81.

E ciò è dovuto all'organizzazione pedagogica propria dell'università medievale, organizzazione inspirata a sua volta alla fede religiosa dell'epoca. Nell'università, come in tutte le istituzioni didattiche del M. E., la teologia sta in cima a tutti gli studii; e la filosofia è studiata come un mezzo per giungere alla teologia: alla cui facoltà si perviene appunto attraverso la facoltà degli artisti. Quindi il rapporto, accennato già in S. Anselmo, e formulato esplicitamente in tutte le Somme degli scolastici posteriori, di subordinazione della filosofia alla teologia. Ma questa era, nel loro linguaggio, una subordinazione materiale, non formale; ossia hanno entrambe un oggetto comune, in cui la filosofia non può contraddire alla teologia, ma muovono da punti di vista diversi, e seguono metodi diversi: l'una presupponendo la verità rivelata, che si tratta solo di sistemare, l'altra affidandosi al lume naturale della ragione per scoprire la verità. Identico oggetto, ma diverso metodo. *Diversa ratio cognoscibilis*, dice Tommaso, *diversitatem scientiarum inducit*. Dall'identità dell'oggetto nasce la necessità della subordinazione, in forza del principio di contraddizione. Ammesso per vero il contenuto del domma, nessuna verità vi potrà repugnare. Ma il domma cattolico, nella convinzione profonda di quei filosofi, era la parola infallibile di Dio; dunque.... — Dunque, dice il De Wulf, « il importe que l'historien saisisse ce point de vue et qu'il le respecte » (1).

---

(1) Pag. 85.

Curioso concetto che ha il De Wulf degli obblighi di uno storico! Lo storico coglie, e ha colto da un pezzo, il punto di vista degli scolastici; e dovrà anche intendere, se saprà, la forza logica dello spirito scolastico, che, presupponendo la verità del domma, non può non subordinare la filosofia alla teologia. Ma che ci ha che fare il rispetto? Si vuol dire che non dobbiamo ridere degli scolastici, perchè, in fondo, questa subordinazione della ragione alla rivelazione era una conseguenza della loro fede religiosa, o, in altri termini, che dobbiamo rispettare la fede di quegli uomini? Ma questo rispetto puramente personale, non ha che vedere con la valutazione d'una filosofia, o meglio di un metodo filosofico. Lo storico non ha da rispettare, bensì da intendere (rispetterà tutto ciò che intenderà).

Bisogna intendere davvero che cosa è questa subordinazione, e non fermarsi alla parola. Il prof. De Wulf crede proprio che la diversità formale degli scolastici si conciliasse con l'identità materiale della filosofia con la teologia? La storia della filosofia non si scrive prendendo nota delle dichiarazioni e delle proteste dei filosofi, ma penetrando nell'anima del loro pensiero. La filosofia scolastica, quella che fu veramente filosofia, non fu nè poteva essere meno libera di quanto è stata mai, prima e dopo di essa, alcuna altra filosofia, che fosse veramente una filosofia. Prima di tutto, è falso che la teologia presupponga il domma, e la filosofia scolastica il solo lume naturale. Se subordinazione c'è, la filosofia

presuppone, o pare che debba presupporre la teologia. E questo sarebbe il difetto, come s'intende comunemente, della scolastica: presupporre la verità, che dev'essere, anzi è il principio e la conseguenza del processo filosofico: negare cioè la soggettività della scienza, porre questa come oggettiva, data, esistente per sè, prima che l'uomo la costruisca. Ma neanche questo è vero: ci sono, come sa il De Wulf, teologi ombrosi, nel M. E., che rifuggono dalla dialettica, e hanno paura di Platone e di Aristotile; si limitano all'interpretazione della Scrittura e dei Padri; e sono in generale i mistici, i vittorini, che impropriamente si chiamano anche filosofi, ma in verità sono i negatori della filosofia. E, per ciò stesso, costoro sono fuori di questione. Ma, come il Wulf stesso ci dice, « le groupe le plus important des théologiens médiévaux recourut en outre à une méthode subsidiaire, la *méthode dialectique*. Par cette méthode la théologie demande service à sa consoeur, la philosophie: elle apprend d'elle les motifs de crédibilité qui forment les préliminaires, la substruction de la science sacrée; de plus, aprés avoir fixé un dogme, elle cherche, si pas à le démontrer par la raison, au moins à montrer son caractére rationnel. Ainsi l'autorité des Ecritures est appuyée d'une véritable apologétique » [1]. Ora in che questa teologia razionalizzante si può dire che formalmente si distingua dalla filosofia? Ha un

(1) Pag. 88.

domma fissato in antecedenza: e non lo ha forse quella filosofia che si dice materialmente subordinata alla teologia? — Ma non è neppur questo che importa: la dialettica, che razionalizza il domma, creando la teologia, di cui ha bisogno il vero spirito filosofico, si può dire che presupponga il domma? Lo presuppone certo innanzi e fuori di sè: ma un domma fuori della dialettica, non è domma per la dialettica. Questa, razionalizzando la materia bruta che le si presenta, la rinnova, la ricrea, cioè la crea. Il domma razionalizzato è tutt'altra cosa del domma che immediatamente risulta dalla rivelazione (senza dire del lavorio speculativo che già c'è voluto a interpretare la rivelazione). Il domma della dialettica è dunque il domma, che la dialettica non presuppone, ma costruisce: con che? Col lume naturale per l'appunto, che dovrebbe essere la differenza formale del procedimento filosofico. In conchiusione, anzichè la filosofia essere serva della teologia, è questa che è libera, creativa dell'oggetto suo; e con essa è autonoma la filosofia per la semplicissima ragione che, in quanto coincidono materialmente, teologia e filosofia coincidono anche formalmente.

E qui ci si porge l'occasione di fare un'osservazione più generale. In che senso può dirsi che in una data società, in un dato periodo, il pensiero umano non è libero? Se la natura dello spirito è la libertà, è evidente che in sè, nella sua idealità, esso non potrà esser mai schiavo. Ma lo spirito si fa eternamente natura,

esce sempre fuori di sè, direbbe Hegel: si concretizza, prende forme corporee, e s'assoggetta quindi alle leggi coercitive del mondo fisico. Così è che potrà proibirsi o bruciarsi un libro; ma non potrà impedirsi che questo libro sia meditato. Si potrà chiudere la bocca al filosofo, ma non gli si potrà vietare che pensi. Non c'è, in questo senso, istituto, che possa asservire il pensiero o impedirne comunque il libero sviluppo. Se non che lo spirito chiuso in sè è un'astrazione. Lo spirito vive nel commercio sociale, e dalle scuole, dalle letture, dall'ambiente morale del tempo trae alimento al pensiero. È qui che intervengono le istituzioni a frenare, impedire o guidare l'attività speculativa dello spirito; è per questa via che si dice menomata o negata la libertà di pensiero. Ma, come il pensiero concreto, storico, individuale è appunto questo pensiero che si organizza in corrispondenza delle condizioni fattegli dalle istituzioni, in fine bisogna pur convenire, che quelle forme delle sue attività, che appariscono non libere da un punto di vista superiore a quello della sua coscienza, per se stesse sono le forme dell'attività spirituale sua, e sono quindi forme di libertà. Ognuno è libero a modo suo; ma il pensiero è sempre libero. Si può porre un limite alla propria libertà; ma questo porre intimo, della coscienza che da se stessa si circoscrive, è già un superare il limite stesso: è segno e prerogativa di libertà. Da fuori dello spirito nessuno può imporre leggi allo spirito stesso.

Noi potremo dire che una pretesa filosofia non è filosofia: ma non che è filosofia destituita d'autonomia. Il bicchiere sarà vuoto, ma non potrà contenere dell'acqua senz'idrogeno. La scolastica non ha il concetto della autonomia della ragione: ma la ragione, anche nella scolastica, come sempre, è autonoma. La filosofia nel M. E., è *ancilla theologiae*: non la scagioni il De Wulf, e non s'adombri. Lo disse Pier Damiani, e lo pensarono tutti. Ma è ancella d'una teologia che essa creò; ossia è ancella di se medesima.

Il De Wulf ha ragione di far l'apologia della libertà della scolastica: ma più ragione avrebbe, se la sua apologia fosse più radicale. So bene che egli vuol fermarsi a mezza strada, e tenere la filosofia di qua e la teologia di là dal fosso. Ma non fece così S. Tommaso, che nella *Somma teologica* ci diede la sua filosofia, e non concepì una teologia non filosofica. Si chiami pure abuso quella razionalizzazione, se così posso esprimermi, della teologia, che menò taluni dei teologi medievali all'eresia, e spaventò i reazionarii facendoli rivoltare contro la filosofia. È questione di parole. Il fatto è, che ortodossi ed eretici cercarono tutti di ragionare del loro meglio, e d'intendere quanto più fosse loro possibile; in buona fede tutti, averroisti e tomisti, Sigeri e Tommaso; trascinati dalla forza del pensiero, che si ruppe, quando Tommaso disse della non eternità del mondo, che essa *sola fide tenetur*, ma non si piegò. Chi non era nato a filosofare piegò il ginocchio e tacque: ma i filosofi filosofarono, trasformando il domma stesso.

Ma vi sono testi da imbarazzare singolarmente — dice il prof. De Wulf — quelli che si ostinano a negare l'esistenza nel M. E. d'una filosofia distinta dalla teologia; e cita quello Statuto del 1272 dello Studio di Parigi, in cui la maggioranza dei maestri d'arte ordinava alla frazione turbolenta degli averroisti: « *quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum, sicut dicit philosophus, non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare* » (1). Ma io non mi sento nient'affatto in imbarazzo: perchè 1) gli artisti qui si rivolgono a quelli della loro facoltà *(nostre facultatis)*, inferiore e subordinata disciplinarmente e pedagogicamente alla teologica; sicchè il documento non dice che i teologi non avessero a filosofare, nè che i filosofi, all'infuori del loro insegnamento, non potessero disputare di teologia; 2) è notissimo che queste proibizioni, provocate dagli abusi pericolosi di taluni filosofi, erano presto messe da parte e dimenticate; e basta ricordare quanto durarono gli effetti della proibizione dei libri fisici e metafisici di Aristotile decretata nel 1209; 3) questi filosofi, che avevano la maggioranza contro gli averroisti, proibivano in realtà ai soli avversarii di oltrepassare i limiti determinati

(1) Denifle e Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, 499.

del loro insegnamento; ma non se ne facevano scrupolo essi, che alla teologia portavano non 'l rischio d'un cimento pericoloso, ma il rincalzo di quelle che a loro apparivano le ragioni più solide. E si noti pure che degli averroisti si limitava solo esteriormente la libertà di intaccare il contenuto dommatico: ma in fatto il loro pensiero intaccava questo contenuto, anzi l'aveva già intaccato, malgrado tutte le pretese di sottomettere la ragione alla fede.

Sono bensì d'accordo col De Wulf nell'affermare che questo del rapporto con la teologia non può essere, e non è il carattere specifico della scolastica, e che bisogna invece cercare tale carattere nel suo contenuto e nell'insieme delle sue dottrine. Questo errore antico, di caratterizzare la filosofia medievale dal concetto che vi prevalse della distinzione tra filosofia e teologia e della subalternazione della prima alla seconda, è una delle tante conseguenze del concetto antico e non ancora interamente sorpassato, che le norme, le leggi, i precetti precedano e non seguano i fatti; che la vita dipenda dal precetto, e non questo da quella; che il metodo crei la scienza, e non la scienza il metodo: concetto erroneo, che conduce lo storico a cercare da quali principii consapevoli è mosso il pensiero d'un filosofo, a quale metodo si è egli attenuto, quale professione di fede è stata la sua: tutte indifferenti esteriorità che non toccano la sostanza d'un sistema. Che importa che gli scolastici abbiano stimato la ragione soggetta alla

fede? Importa vedere come abbiano filosofato, e quale sia lo spirito intimo della loro filosofia, quello spirito che trascina, simile ai fati, che *nolentem trahunt*.

Un altro concetto corrente della scolastica è, che essa sia una contraffazione dell'aristotelismo, e una delle accuse capitali, che sono state mosse a' suoi filosofi, è quella che il Brucker disse l'aristotelomania. Contro questo concetto, che riesce a negare ogni originalità del pensiero scolastico soggiogato dalla autorità di Aristotile, fin dal 1840 insorse il Ritter; e lo combattè più recentemente in un suo libro notevole il nostro Talamo [1]: dove però i buoni argomenti sono infirmati dalla compagnia de' deboli e de' falsi. Così, ha ragione il De Wulf, e fa un'osservazione profonda, quando dice che « l'Aristote de Saint Thomas, comme l'Aristote d'Andronicus de Rhodes, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Themistius, de Simplicius, d'Averroès, est un Aristote habillé à la mode de son commentateur » [2]. C'è l'originalità dell'autore del commento, che è spesso una nuova filosofia. Fichte vuol parere ed è infatti un kantiano; ma Kant lo sconfessa, e dice il sistema di lui assolutamente insostenibile. E che avrebbe detto Socrate, se avesse potuto vedere i suoi concetti trasformati nelle idee platoniche?

Si fa un merito ai filosofi della Rinascenza di

---

(1) *L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, 3a ediz., Siena, 1881.

(2) Pag. 106.

avere scossa la fede nell'infallibilità di Aristotile. E il De Wulf ha ragione di citare quelle parole di Alberto Magno nel commento alla *Fisica* (lib. VIII, tract. I, cap. 14): « Qui credit Aristotilem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos ». Ma egli poi ha torto quando pretende che, al pari del peripatetismo, abbiano influito sulla scolastica il pitagorismo, il meccanismo democriteo, il platonismo, l'epicureismo [1], lo stoicismo, il neo-platonismo [2], le nuove dottrine patristiche, e soprattutto l'augustinismo. Di tutti quest'indirizzi, quello che può legittimamente contrapporsi al peripatetico pel suo dominio sulle menti medievali, è il platonico-ago-

---

(1) Il De Wulf (p. 58) afferma che dalle polemiche di Alano di Lilla risulta che nella psicologia dei Catari e degli Albigesi « se perpétuent des idées de Lucrece et d'Epicure ». Lo aveva affermato anche nella 1ª ed. dell'*Hist. de la philos. médiévale*, e lo ripete nella 2ª ed., p. 153, 136, rimandando alla monografia di J. Philippe, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe siecle*, pubbl. nella *Revue de l'Histoire des religions* del Reville, 1895 e 1896, tom. 32 e 33. Ma il Philippe non dimostra punto questo epicureismo dei Catari e degli Albigesi. È un punto interessante della storia della filosofia medievale, che merita di essere esaminato accuratamente.

(2) Molto discutibile è di certo l'argomentazione con cui il Picavet recentemente s'è industriato di dimostrare che i filosofi e i teologi medievali « eurent bien d'autres maitres qu'Aristote: que l'influence la plus grande, c'est-à-dire la plus durable et la plus étendue, revient à Plotin et aux néoplatoniciens ». Vedi il suo *Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905, p. 97.

stiniano; ma non così che si possa ritenere infondata l'antica opinione, che fa dell'aristotelismo la base della scolastica. L'indirizzo platonico, infatti, fu dei mistici, il cui valore nella storia della filosofia medievale è di gran lunga inferiore a quello della corrente principale razionalista, averroistica e tomistica: di gran lunga inferiore, e rispetto al progresso del principio filosofico, e rispetto ai rapporti, vitali nel pensiero medievale, della speculazione con le dottrine dommatiche della Chiesa.

Buone osservazioni fa ancora il De Wulf intorno ai concetti correnti delle attinenze tra la filosofia scolastica e le scienze medievali, e dell'importanza che ebbe in cotesta filosofia la celebre controversia sulla natura degli universali, per sbarazzarsi di tutte le definizioni estrinseche della scolastica. Infine, giustamente persuaso che per definire un sistema filosofico occorre specificare i caratteri delle singole dottrine che vi si armonizzano, s'indugia a riassumere brevemente i principii della scolastica nella metafisica, nella teodicea, nella fisica generale, nella fisica terrestre e celeste, nella psicologia, nella morale e nella logica. Io non intendo ora di entrare in discussioni particolari. Noterò che, sebbene il De Wulf dichiari che nelle dottrine onde, secondo lui, consta la sintesi scolastica, c'è un mirabile accordo tra tutti i dottori, le fonti, da cui si rifà costantemente la sua esposizione, sono gli scritti di Tommaso; e dove si accennano teorie discordanti d'altri dottori, queste sono pre-

sentate come divergenze dalla linea diritta, che rappresenterebbe l'andamento genuino della scolastica. E dirò pure, che questa esposizione, sistematica, ordinata, scolastica, anche più del necessario, ha il difetto di non penetrare nell'anima della scolastica, di non farci sentire quell'*âme de vérité* (per dirla con una bella frase dello stesso De Wulf), che s'ascondeva in quel pensiero, e che lo agitò così vigorosamente per secoli e pare che ancor non si estingua. Le singole dottrine vi sono allineate, ma non si compenetrano nell'intuizione generale dello spirito scolastico. « Per scoprire », egli dice conchiudendo, « i caratteri essenziali della sintesi scolastica, basta riprendere a uno a uno *(par le détail)* i gruppi di soluzioni che essa ci offre, e studiarne i segni distintivi. Ciascuno di questi segni imprimerà sulla scolastica un siggillo preciso, d'una speciale determinazione; il complesso di questi segni costituirà l'insieme dei caratteri essenziali della scolastica » [1]. Qui si scopre da se medesima la gran lacuna di questa interpretazione della scolastica. Un sistema sarebbe un'insieme di problemi: mettiamo in un fascio le soluzioni che un dato sistema dà ai varii problemi, ed avremo il contenuto essenziale del sistema. No. Un sistema, quando è sistema, è un vivo organismo di pensiero: e un fascio meccanico di soluzioni è un insieme di cose morte, è un'accozzaglia senza spirito animatore. Avremo ma-

(1) Pag. 190.

gari l'insieme dei caratteri essenziali; ma non avremo il carattere essenziale.

Ecco qui: la metafisica della scolastica, ci dice il De Wulf, è dualista (Dio — atto puro, e creature = mistione d'atto e potenza; materia e forma; individuale e universale; soggetto che conosce e oggetto conosciuto; la sostanza dell'anima beata e la sostanza di Dio beatificante). La teodicea è creazionista e personalista. La filosofia della natura è moderatamente dinamistica e francamente individualista; evoluzionistica e finalistica. La psicologia è spiritualistica, sperimentale, oggettivistica. La logica mette in onore i diritti del metodo analitico-sintetico. La morale si fonda sulla psicologia, ed è eudemonistica e indeterministica. — Dopo questa filastrocca di aggettivi, si è detto che cosa fu e che cosa è la scolastica? Par che ne dubiti lo stesso De Wulf; il quale soggiunge: « On pourrait multiplier les points de vue, retourner la synthèse scolastique en d'autres sens, et l'on trouverait, pour la définir, d'autres caractéres intrinsèques » [1].

Retourner la synthèse scolastique en d'autres sens! Fino a quando? E quando si potrà dire: ecco la scolastica? L'autore sente che questa via non spunta; s'accorge, benchè confusamente, che tutte queste caratteristiche sono puramente formali, e non concretano, non individuano, non coloriscono il concetto della scolastica; e che si potrebbe con-

(1) Pag. 191.

tinuare all'infinito una simile enumerazione senza ridar vita, nella nostra mente, a quel pensiero che si vuole storicamente rappresentare. Dualismo, creazionismo, dinamismo, finalismo, ecc. sono parole astratte; e la scolastica è un fatto storico. Come tale, essa, a dir proprio, non si definisce, ma si rappresenta, si rivive. Fu nella vita e può risorgere nella nostra mente ricreatrice come un'intuizione concreta che gli uomini ebbero del mondo guardato da un certo punto di vista, in cui realmente essi erano collocati: punto di vista, dal quale lo storico deve anch'egli oggi saper guardare il mondo. La base d'ogni sistema filosofico è la sua posizione, quello che i tedeschi dicono *Standpunkt*, il centro nel quale lo spirito filosofico s'è posto, e dal quale ha girato attorno lo sguardo. Questo centro, questa situazione spirituale è il fulcro del sistema, e l'anima della sua storica individualità. Lasciatevi sfuggire questo centro; e la storia s'invola: e i sistemi si assimilano e si confondono, e il fatto di una volta potrà essere il fatto di tutti i tempi.

Nel nostro caso: dire dualismo, creazionismo, spiritualismo non serve a nulla, se non mi si dice: perchè dualismo, creazionismo, spiritualismo, ecc.; se non mi si fa vedere il principio, il punto di partenza dal quale movevano questi filosofi, e pel quale essi non potevano se non essere dualisti, creazionisti, spiritualisti, ecc. Questa interna generazione logica, necessaria, di quelle determinate dottrine, questa è la vera es-

senza, la fisonomia propria del sistema. Gli scolastici furono dualisti, perchè si trovarono innanzi ad Aristotile, o in Aristotile videro ed esagerarono il dualismo, perchè essi erano dualisti per la tendenza prepotente del loro spirito? Da che nasceva questa loro tendenza? Ecco il problema storico della scolastica: e la soluzione di questo problema alloga la scolastica al posto suo nella storia della filosofia.

Questo problema sfugge e non può sfuggire al neoscolastico prof. De Wulf. E la conseguenza di ciò è che il prof. De Wulf, messosi alla ricerca delle cause che determinarono la decadenza della scolastica, ne scopre una discreta serie di apparenti (che in realtà sono effetti della decaduta scolastica), ma non può scoprire la vera, l'unica, che è il mutato atteggiamento dello spirito, il nuovo *Standpunkt*, in cui si colloca il pensiero moderno. Cosa del resto naturalissima, come ognuno intende, in un pensatore che ci parla di un risorgimento della scolastica.

La scolastica a partire dal sec. XV è andata giù! Questo è un fatto che dovrebbe dar la vista ai ciechi. Ma che cosa non decade nella storia, quando è compiuta la funzione che l'abbia fatta nascere? Il fisiologismo presocratico tramonta per sempre al sorgere di Socrate. L'idealismo astratto di Platone non resiste alla critica di Aristotile, e dopo non risorge nei veri filosofi se non con radicali mutazioni, che ne fanno un'intuizione nuova. Del misticismo plotiniano in Platone non c'era nè anche un appiglio. L'averroismo,

che tanto affaticò e scosse lo spirito medievale, cedette anch'esso il campo innanzi alla nuova scienza della natura. L'età moderna è stata tutta un incalzarsi di sistemi, onde lo spirito s'è affannosamente sforzato di ricostruire sempre più logicamente la struttura del reale. Quale sistema non è decaduto, dopo aver fatto il suo tempo? Il prof. De Wulf sa benissimo che tutti i sistemi tramontano. Tutti, è vero: egli par che dica: eccetto la scolastica. « Sur la décadence de la scolastique à partir du XV siècle, sur ses causes, ses étapes, sa portée générale, il reste plusieurs volumes à écrire » [1]. S'intende bene che cosa ci dimostrerebbe il De Wulf in questi parecchi volumi. E già egli ci dice chiaro, che la conclusione sarebbe questa: la decadenza della scolastica non si deve concepire come l'agonia d'un sistema filosofico, colpito a morte dalle scoperte moderne, ma come un « complesso movimento intellettuale, in cui apparisce l'azione deprimente d'una quantità di fattori diversi dalla dottrina filosofica stessa »: sicchè, quando pare che la scolastica decada, non se ne deve ascrivere la cagione alla filosofia, ma solo ai filosofi. Del resto, è innegabile l'impoverimento generale della scolastica in occidente; ma nel sec. XVI la Spagna e il Portogallo sono teatro d'una riscossa notevolissima dello spirito scolastico con Suarez e Vasquez, la cui influenza non potè perpetuarsi per cause estrinseche e per un certo di-

(1) Pag. 193.

fetto d'adattamento in questi filosofi alle tendenze contemporanee. Pure, attraverso i due secoli successivi fino a questa nuova restaurazione, il filo della grande tradizione non s'è mai spezzato; e nella catena che riannoda il XIX al XVI secolo vi sono anche alcuni anelli che brillano, con nomi che emersero sulla ordinaria mediocrità.

Insomma, se sentite il De Wulf, la scolastica non è mai tramontata. Ma allora perchè industriarsi a cercare le cause della decadenza della scolastica? E che cause! Par di tornare ad Agatopisto Cromaziano. Gli umanisti voltarono le spalle alla scolastica per l'orrore del barbaro latino da essa adoperato. Al difetto della forma aggiungi quello del metodo: quella serie infinita di distinzioni e sottodistinzioni, quell'andirivieni d'argomentazioni pro e contro, quel guazzabuglio inestricabile di quadri e di schemi: formalismo faticoso, che ristuccò e allontanò dalla dottrina. Il discredito crebbe per l'ignoranza stessa *(cause plus funeste!)* di quella sintesi dottrinale, che è la scolastica. Da questa ignoranza gli scherzi dei moderni sulla terminologia scolastica: da questa ignoranza anche la sbagliata conclusione che si ricavò dal fatto indiscutibile, che le scoperte, le induzioni nuove della scienza moderna, da Copernico a Newton rovesciavano dottrine astronomiche, fisiche e chimiche legate, ribadite da secoli nonchè i principii generali della metafisica e della cosmologia scolastica: la conclusione, che per la caduta di alcune pietre dovesse sgretolarsi e precipitare tutto l'edificio. Conclusione

sbagliata, che non derivava da un attento esame, condotto con conoscenza di causa, della possibilità o meno di un accordo della nuova scienza con le dottrine scolastiche fondamentali. Errore comune agli avversari e ai contemporanei difensori della scolastica. S. Tommaso, — e in questo il De Wulf dice cosa verissima, — se fosse vissuto al tempo di Galileo avrebbe difeso l'aristotelismo ben altrimenti che non facessero quegli aristotelici di cui il pisano dice, che, piuttosto che mettere alcuna alterazione nel cielo di Aristotele, vogliono impertinentemente negare quelle che essi vedono nella natura. Costoro non distinsero il principale dal secondario; non distinsero la filosofia dalla scienza. Gli scienziati volevano abbattere troppo; ma i filosofi si sforzarono di troppo conservare.

Tutto questo è vero; ma non bisogna esagerare nè anche in questo fino ad asserire, come fa comodo al De Wulf, che la questione della possibile conciliazione delle scienze moderne con la filosofia scolastica *demeure entière, puisqu'elle n'a pas été posée*. La questione è posta e risoluta dalla storia, che per la soddisfazione dello spirito moderno nel suo nuovo orientamento scientifico ha fatto nascere e maturare lentamente una filosofia, che non è la scolastica. E quello ad ogni modo che non è nient'affatto vero è, che l'ignoranza della scolastica fosse causa e non effetto della decadenza della scolastica. Non s'ignorava la scienza della natura che prorompeva dalle nuove osservazioni e vigoreggiava in-

nanzi agli occhi di tutti. E gli umanisti non apprezzavano la filosofia scolastica non perchè sdegnavano il barbaro latino scolastico, ma perchè vivevano in un mondo diversissimo dal medievale, e in questo mondo nuovo non si parlava più la lingua di Alberto e di Tommaso. E altrettanto dicasi del metodo. Questo metodo di cui si compiacque Dante, spiacque al Petrarca. Son due poeti, due ammiratori dell'arte antica di Roma: ma tra le due anime che abisso! In quest'abisso si cela la causa vera della decadenza della scolastica: ma il De Wulf non vi scende, com'è naturale.

Egli non lo vede, e stima possibile che Tommaso d'Aquino rinasca, e disimpari la sua scienza, impari la nuova, la coordini con la sua filosofia, e viva poi e insegni ancora tra noi tardi nipoti, che già tanto imparammo da lui attraverso sei secoli di meditazione. Egli crede che tutta quella filosofia, nella parte sostanziale, possa sussistere se contornata dalla cognizione e dalla sistemazione del sapere nuovo. *Vetera novis augere:* questo è il suo motto (il motto della *Revue néo-scolastique*, del Mercier e del De Wulf è: *nova et vetera*). Vi farà grazia del trivio e del quadrivio; al commentario lascerà sostituire l'esposizione sistematica delle varie parti della filosofia, salvo che per lo studio approfondito d'una questione speciale o per spiegazione di qualche testo (come si fa, peraltro, in ogni università moderna). Crederà anche lui una cosa ridicola e barocca scrivere un trattato di psico-

logia contemporanea col metodo delle Somme, del *Videtur quod — sed contra — respondeo dicendum*. Farà buon viso alle innovazioni pedagogiche moderne, che alle pubbliche discussioni aggiungono la monografia e la dissertazione, col relativo seminario pratico o laboratorio. Si mostrerà anche liberalissimo in una questione delicata, in cui non tutti i neoscolastici si risolvono ancora a spogliarsi d'un vano pregiudizio, la questione della lingua: abbandonerà pure il latino, con cui oggi non si ha più, per ragioni ben note, la familiarità d'una volta; e insegnerà nella lingua viva [1], la lingua del sec. XX. Ancora: il De Wulf, cioè la neoscolastica farà buon viso alla storia della filosofia, accettando dai nostri tempi questo giusto bisogno di conoscere esattamente e minutamente tutti i sistemi filosofici, anche quelli, anzi soprattutto quelli, che si vuol combattere; e ciò contro la tradizione scolastica, avversa agli studi storici. E in verità oggi Denifle, Ehrle, Bäumker, Mandonnet, tutti appartenenti a questo indirizzo, sono bei nomi di ricercatori e d'eruditi: ma più eruditi, veramente, che storici. Inoltre: separazione netta della filosofia dalla teologia, nei trattati, nelle istitu-

(1) Il De Wulf (p. 234) c'informa che nell'Istituto di Lovanio s'è fatta la prova della necessità di questa riforma. Dal 1895 al 98 i corsi filosofici furono professati in latino: e fu come un interdetto. I laici disertarono, e non rimasero che i chierici obbligati a seguire quelle lezioni. « Et le retrait de cette mesure, en 1898, détermina l'essor d'une institution qui avait été conduite à deux doigts de la ruine ».

zioni scolastiche, nella dottrina. La neoscolastica non è legata al cattolicismo. E già nel seno del cattolicismo si son viste nel sec. XIX le filosofie più diverse. E oggi un gruppo di cattolici francesi, nonostante la riprovazione di Leone XIII ([1]), aderisce al kantismo (o ai sistemi che ne son derivati). Non vi ha filosofia cattolica, come non vi ha scienza cattolica. La neoscolastica, protesta il De Wulf, si costituisce al di fuori di ogni preoccupazione confessionale, ed è un voler confondere tutto assegnarle un fine apologetico ([2]). Separata dalla teologia, la nuova scolastica, in-

---

(1) V. App. n. II, e l'interessante articolo di ALBERT LECLÈRE, *Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente*, nei *Kantstudien*, Bd. VII, Heft 2 e 3, 1902.

(2) Solite arie dei cattolici liberaleggianti, e non si può non notare l'equivoco in cui costoro si avvolgono. Se ne discorse a proposito della critica storica del Semeria (v. sopra il 1° saggio); e giova qui osservare il sofisma d'analogia commesso dal signor De Wulf, paragonando la filosofia alla scienza (cioè alle scienze naturali e matematiche). Queste scienze non sono nè possono essere confessionali, perchè hanno un oggetto diverso dall'oggetto della religione. La filosofia invece ha lo stesso oggetto della religione, la quale non è se non una filosofia immediata, più rappresentativa che intellettuale. Due momenti diversi di riflessione sul medesimo oggetto dovrebbero necessariamente discordare sempre. Onde non ci può essere vera filosofia che sia d'accordo con una forma di religione. — Ma, se non omogeneità, certo può correre una certa omologia tra una forma religiosa e un sistema filosofico, che sia come la razionalizzazione della prima. E in questo senso vi ha bene una filosofia confessionale. E i neoscolastici poi, per essere davvero filosofi, — nè cattolici nè acattolici, — dovrebbero cessare d'esser cattolici, elevandosi a quella sfera dello spirito nella quale il cattolicismo non ha più significato. Ma allora non sarebbero neoscolastici!

vece, vuole stare strettamente unita alle scienze, e questa è una delle facce principali del suo modernismo, perchè oramai « la necessità d'una filosofia scientifica è proclamata, fuori della neoscolastica, da tutti coloro che stanno alla testa del movimento intellettuale, e ciò nelle direzioni filosofiche più opposte ». Appunto: in tutto ciò gli scolastici odierni possono andare a braccetto di Wundt, di Boutroux, di Riehl, e di tanti altri che reclamano oggi questa compenetrazione di ricerche scientifiche con le speculazioni filosofiche. Nel congresso internazionale d'insegnamento superiore del 1900 il Boutroux disse che la facoltà filosofica deve abbracciare l'insieme delle scienze teoriche matematico-fisiche o filologico-storiche. Ebbene: un saggio di questo insegnamento vagheggiato dal Boutroux è tentato da dieci anni nell'Istituto di filosofia di Lovanio.

Ma con tutte queste belle promesse, — che in verità non ci commuovono troppo, — il professore De Wulf ci trattiene ancora sul vestibolo del suo Istituto. Noi vorremmo finalmente essere introdotti e poter ammirare le novità di questa scolastica rediviva. E finalmente, infatti, si arriva al 2° capitolo della 2ª parte: *La doctrine néo-scolastique!* E qui, egli *vetera novis auget:* in metafisica il vecchio che conserva, è la metafisica obbiettiva del M. E., tutta l'ontologia che appassionava i dottori del secolo XIII, con le controversie nel principio d'individuazione, sulla distinzione dell'essenza e dell'esistenza, ecc. — eliminate bensì tutte le sottigliezze inutili,

Il nuovo sarebbe poi la discussione e la confutazione del fenomenismo moderno, che nega i diritti di tale metafisica: e qui messi su una linea, tutti come *penseurs de premier ordre*: Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littrè, Taine [1]. Aggiungasi la critica del relativismo e la difesa della vecchia nozione dell'assoluto. Inoltre, le vecchie questioni dell'unità individuale e della personalità, dell'esistenza del male, della distinzione di atto e potenza, della finalità ricevono naturalmente un colorito nuovo dall'esame che rispettivamente in esse dovrà farsi delle moderne teorie polizoistiche, delle dottrine pessimistiche, delle nuove correnti filosofiche più o meno affini all'occasionalismo, nonchè delle novissime teorie della contingenza. — Questo è tutto ciò che il De Wulf ci dice della metafisica, — rimandando, del resto, all'*Ontologia* del Mercier: da Erode a Pilato!

Ora, non è questo il caso di stare a discutere la dottrina neoscolastica, rimasta qui chiusa, dietro alle spalle del nostro De Wulf, ostinato a farci desiderare i segreti del suo Istituto, e non fornircene altro che vaghe notizie, atte solo ad eccitare vieppiù la nostra curiosità. Vi era costretto, per altro, come s'è detto, dalla natura del suo libro. Ma due osservazioni vengono su spontanee a sentire questo cenno della filosofia neoscolastica. C'è una parte vecchia in essa, e ognuno che abbia un po' di conoscenza della scolastica, ca-

(1) Pag. 279.

pisce subito quale sia: è, in breve, tutto il corpo dell'ontologia tomista. Ma ci dovrebbe essere poi una parte nuova: ci dovrebbero essere svolgimenti dottrinali, tesi positive d'invenzione di questi nuovi tomisti. Invece, la novità si riduce alla critica del fenomenismo, del relativismo, del pessimismo, ecc., cioè a un ufficio puramente negativo. La scolastica, risorgendo dalla tomba, o, se, si vuole, svegliandosi dal lungo sonno, o, se si preferisce, riscotendosi dal suo secolare sonnecchiamento, dice di volersi rimettere in cammino, al passo con tutto il pensiero moderno: ma al fatto che fa? Nega che il mondo in filosofia abbia camminato, o che abbia camminato bene. Indietro tutti! E anzichè rammodernarsi essa, vuole disfare tutto ciò che è la sostanza del pensiero moderno: al quale viene a dire in fondo: andiamo di conserva; ma siccome tu tieni mala via, rifatti dal punto in cui io mi sono addormentata. E t'insegnerò io la strada. — Questa è la morale della favoletta del *vetera novis augere!* Tutte le novità sono accettate, ma in quanto sono ugnali a zero. Erudizione, scienze naturali (che non sono filosofia), appendici, lustre, quante ne volete. Ma la filosofia resta quella del sec. XIII.

Ed è logico. Chi conosce la storia della filosofia sa che nel sec. XV la scolastica non fu messa da parte; come chi sa la storia, sa che in generale la Rinascenza non è la negazione assoluta, ma la continuazione (e però in un certo senso, ma solo in un certo senso, la negazione)

del M. E. Gli alessandristi e gli averroisti e i platonici della Rinascenza sono gli eredi della scolastica: sono essi i neoscolastici. Hanno oltrepassata la scolastica in quanto cominciano a guardare questo mondo con un altro occhio; e dalla vita e dalla cultura ricevono un'anima nuova, che comincia a sentire in sè e attorno a sè quel divino che i dottori del sec. XIII si sforzavano invano di far scendere dal cielo in terra. Ma essi agitano gli stessi problemi; e se paiono intelletti più liberi, egli è che la filosofia, che già scuoteva le formidabili catene che lo spirito scolastico aveva posto a se medesimo, scindendosi dal trascendente e questo sequestrando da sè e dal mondo, le ha spezzate. Da questo moto esce Bruno ed esce Campanella. Esce la nuova idea della natura con Galileo ed i suoi precursori. Esce Bacone e l'empirismo, che è il riconoscimento dell'autonomia della natura. Esce Cartesio ed il razionalismo, che riconosce l'autonomia dello spirito. E quindi tutta la filosofia moderna, che elabora il concetto dell'unità dello spirito e della natura, ossia della unità ideale del mondo; e però il concetto vero, pieno, assoluto della libertà. Kant, che raccoglie e annoda le fila di questo laborioso periodo speculativo, e i suoi successori, Hegel soprattutto, che tesse, non dico la tela, ma il canovaccio della filosofia risultante da tutte le ricerche antecedenti, essi sono i veri, i legittimi neoscolastici! Essi e tutti i loro precursori dal 400 in qua, senza encicliche e senza istituti-modello, lenta-

mente, seriamente, faticosamente, ma liberamente, *cetera novis auxerunt*. Per giustificare la vostra metafisica, voi, neotomisti, non dovete pigliarvela con Kant o con Hegel, e tanto meno col Littré e con lo Spencer, ma dovete rifarvi da capo, alla Rinascenza: e demolire tutta la storia che, non Kant o Hegel, non Tizio o Caio, ma la filosofia, lo spirito umano ha fatta, in cinque secoli.

Ma c'è un'altra osservazione anche più ovvia da fare. Noi, dicono gli autori di questa riforma, gettiamo a mare tutta la parte morta della scolastica (morta pel progresso delle scienze); ma vogliamo riprendere la tradizione di tutte le teorie fondamentali. — Volete? E perchè? Voi protestate che la filosofia, ora come nel sec. XIII, non ha che vedere con la teologia: non sono dunque le conclusioni razionalistiche della filosofia moderna che vi persuadono a tornare indietro. Dovete avere le vostre ragioni filosofiche; cioè dovreste. Invece tutta l'opera vostra, il vostro pensiero, il vostro stesso Istituto traggono origine ed eccitamento da un'enciclica papale, e le vostre polemiche contro la moderna filosofia non sono altro che pura apologia. Egli è, in realtà, che nella filosofia come nella storia, il cattolicismo, con una di quelle abili mosse di raffinata politica, che spesso ha adoperate contro tutti i progressi del pensiero umano, ha voluto non lavorare alla scoperta del vero (e a che prò lo farebbe, se esso possiede tutte le verità, che, secondo i principii suoi, sole meritano di esser

conosciute?), ma passare innanzi al pensiero moderno, assumere l'abito della ricerca, simulare ardore di sapere e di modernità, per poi fare e spacciare una scienza innocua *ad usum Delphini*. Non intendo con ciò di offendere menomamente tanta brava gente, che in buona fede aderisce a tale indirizzo, animata dalle più lodevoli intenzioni. Ma il fatto è questo; è gl'individui sono strumenti spesso inconsapevoli di un indirizzo impersonale imposto dalle esigenze intime degl'istituti. La più curiosa, e stavo per dire ridicola, prova di questa specie di *coquetterie* con la scienza moderna, è il gran conto in cui questi neoscolastici tengono la psicofisica, questa *science née d'hier*, come dice l'ottimo De Wulf, e già così larga di promesse agli amatori di novità ([1]). « Une psycho-physique néoscolastique est encore à faire », egli dichiara pudicamente, annunziando così quella dolce concessione che ci verrà fatta. E sì: « les observations de Weber et de Fechner sur le rapport entre l'excitant de la sensations et son intensité..... les expériences du dynamomètre et du plethysmographe..... voilà toutes recherches qui sont dans l'esprit de la néo-scolastique et four nissent une éclatante confirmation de sa psychologie »!

E ciò a poche pagine da dove si riassume l'estetica di S. Tommaso, per dire che la filoso-

(1) Pag. 310. Vedi *Les origines de la psychologie contemporaine* (Louvain, 1897) di D. Mercier; intorno alla quale vedi un articolo di L. Credaro, nella *Rivista filosofica* di Pavia, 1899.

fia moderna non ha niente di meglio! Miscuglio grottesco, che in questo caso è un'offesa gravissima alla storia e alla filosofia. La psicologia aristotelica confermata dalla psicofisica di Fechner e di Wundt! Ma dell'assunto psicofisico della considerazione quantitativa dei fatti psichici e del suo presupposto parallelistico ci può essere critica più perentoria, negazione più assoluta di quella implicita nel concetto aristotelico dell'anima? Ci può essere psicologia più spiritualistica (nel senso speculativo del termine) della psicologia aristotelica? E ci può essere concezione più meccanistica dell'anima di quella da cui parte la psicofisica? — Per l'amore del nuovo i neoscolastici guastano quello che del peripatetismo scolastico potrebbero davvero conservare quasi intatto, perchè quasi intatto si era mantenuto attraverso due millennii di storia, o meglio, quasi intatto l'aveva dovuto già raccogliere la moderna filosofia idealistica.

Ora non giova entrare nei particolari delle altre parti della scolastica. Ma voglio avvertire, prima di terminare, che il giudizio che qui s'è dato di questo movimento di studi filosofici non concerne tutte le produzioni che da esso ci vengono: fra le quali ve ne ha di veramente pregevoli, specie rispetto alla storia; ma si riferisce al concetto generale e allo spirito animatore.

———

VI

Compromessi scolastico-modernistici di R. Murri.

A proposito del suo opuscolo: *La filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo* (1).

(1908).

Don Romolo Murri, il quale, nel campo pratico sociale, è uno dei corifei del modernismo, ripara sotto le grandi ali dell'ortodossismo, plaudendo all'Enciclica *Pascendi* contro la filosofia modernistica. E ostenta nella dedica di questo scritto il proprio attaccamento a due maestri toccatigli nella sua singolare formazione intellettuale, due maestri che sono agli estremi opposti della civiltà moderna: il gesuita p. Ludovico Billot, cultore dei più ragguadevoli di filosofia scolastica, e il prof. Labriola. Il secondo, vuol dirci il Murri, non è riuscito a distruggere in lui l'opera del primo.

Dopo quello che in altro saggio (2) ho notato dell'immanentismo assoluto implicito in tutte le posizioni modernistiche del cattolicismo, com-

---

(1) Roma, Società Naz. di Cultura, 1908.
(2) Vedi sopra il saggio III.

presa quella del Murri, non occorre dimostrare la vanità di questa pretesa conciliante del Murri, tra il vecchio dualismo scolastico e le moderne tendenze democratiche, da lui seguite; e in generale, tra il vecchio, che egli crede di potere e dover salvare, e il nuovo, che non crede possibile non accogliere. Chi scorra un po' attentamente il suo libretto s'accorge facilmente della fatica che dura il povero autore a tenersi in equilibrio a forza di buona volontà tra quello che intende mantenere e quello che non si sente di rifiutare. Ma questo è problema psicologico, che non ci pare veramente di grande interesse: potendosi senza dubbio affermare che, se R. Murri mettesse nella filosofia quello stesso interesse che mette nella politica, egli avrebbe ingegno da accorgersi, che la critica, con cui crede qui di poter limitare il soggettivismo moderno e salvare quindi il realismo, non può reggersi a nessun patto, una volta accettate certe premesse fondamentali del pensiero moderno. E questo stesso libro potrebbe giudicarsi un atto politico, anzi che una libera indagine filosofica, se non si tenesse conto delle condizioni psicologiche al tutto particolari dell'autore, il quale realmente non ha avuto tempo nè modo di rendersi conto e di sincerarsi di questo fatto indubitabile, con cui s'inizia l'età moderna: la morte della scolastica; o però di tutto il dualismo greco, platonico-aristotelico.

Il punto vivo, infatti, nella sua polemica è questo: l'ignoranza ingenua del processo storico

e logico necessario, per cui la filosofia moderna ha superato tutti i concetti, in cui si rifletteva l'antica intuizione dualistica. E, poichè egli è veramente un uomo d'ingegno, sente sempre che è qui la gran difficoltà; e vi ritorna a ogni tratto criticando Le Roy, Bergson, Hegel, Kant e noi della *Critica*: e crede di poterci opporre in ogni caso una distinzione, che aveva un valore per gli scolastici (fino a un certo punto), ma non può averne nessuno per coloro, che han distrutto la possibilità di tutte le distinzioni scolastiche, ossia quel dualismo, a quale è facile al Murri arrivare, poichè lo ha sempre presupposto.

Per es., combattendo egli [1] « l'errore gnoseologico dell'idealismo monistico », nota che gli idealisti confondono l'essenzialità e l'attualità della cosa da una parte, e dall'altra l'essenzialità e l'attualità dello spirito: donde la fatale confusione del problema gnoseologico con l'ontologico. Il pensiero, che è conoscenza, è identità con l'oggetto; ma, prima di conoscere, c'è l'attitudine a conoscere: « l'atto del pensare (= conoscere) sopraggiunge allo spirito così da essere di questo una forma o un momento contingente ». Quindi, posta l'unità dell'essere e dello spirito nell'attualità del conoscere, ne viene la loro unità essenziale. « Per evitare questo pericolo, gli antichi definivano lo spirito come attitudine a conoscere, non come conoscenza in atto, e ponevano che il conoscere in atto *accidit*

(1) Pagg. 147-9.

al primo, non perchè non ne sia in esso l'esigenza, ma perchè il fatto aggiunto all'esigenza è fuori della razionalità, implica una posizione volontaria dell'assoluto ». — E sta bene: dato che potenza di pensiero ed atto di pensiero siano realmente due, resta dimostrato che l'unità implicita nell'atto non implicherà l'unità essenziale. Ma, *hoc opus*. Questa opposizione di potenza e atto, di materia e forma nella filosofia moderna non c'è più. È stata negata da Bruno, quando questi dichiarò solennemente: « Profonda magia è il saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto dell'unione. A queste tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione, a cui è congiunta certa disposizione, come progenitrice, parente e madre della forma; ma non vi potè aggiungere. Non ha possuto arrivarvi, perchè, fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che, non descendendo alla specie de la contrarietà, non giunse, nè fissò gli occhi al scopo; dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo » (1). In quella privazione, στέρησις, che Aristotile (*Met.*, p. 1055 *b* 11 ss.) pone nella materia, come un bisogno della forma (l'esigenza, di cui ci parla ancora il Murri), il Cusano aveva osservato che già Aristotile avrebbe veduto il principio dell'unità degli opposti (materia e forma), se non fosse stato de-

(1) *Opp. ital.*, ed. Gentile, I, 255-6.

viato dal falso concetto del principio di contraddizione. Pure, *quandam videtur inchoationem formarum in materia ponere, quae*, dice il Cusano, *si acute inspicitur, est in re nexus de quo loquor*. E questo bisogno di unificare materia e forma è evidentissimo in tutta la filosofia genuina di Tommaso d'Aquino, e in primo luogo nella geniale soluzione da lui data del problema del *principium individuationis*, posto nella materia, non *quomodo libet accepta*, ma *signata*: che è appunto, secondo me, immanenza della forma nel seno stesso della materia [1]. Studii il Murri nelle fonti questa parte del tomismo; e veda come il suo maestro stesso (non il Billot, e nè anche il maestro del Billot) sentisse profondamente questa esigenza di cogliere nella loro unità l'attitudine e l'atto: o, come io dicevo nel luogo, da cui il Murri muove, l'implicito e l'esplicito.

Onde la difficoltà che io opponevo all'Ollé-Laprune resta contro il Murri: posta la dualità di attitudine e atto, essenzialità e attualità, « il secondo termine, invocato in aiuto del primo, e come sua giustificazione e intelligibilità, rende sempre inconcepibile, e quindi impossibile, il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso » [2]. Se il conoscere in atto è un accidente inessenziale alla natura dello spirito conoscitivo, è altro da esso. Onde, posta l'attua-

---

(1) V. la mia *Storia della filos. in Italia.*, v. I. pp. 48-52.
(2) Vedi sopra il saggio: *O scetticismo o razionalismo.*

lità del conoscere, è esclusa l'essenzialità, e viceversa. Perchè, se l'attualità include l'essenzialità, una delle due: o si nega l'inessenzialità dell'atto: e allora non solo l'attualità include l'essenzialità, ma anche l'essenzialità include l'attualità (e, insomma, entrambi fanno insieme uno); o si nega ogni rapporto tra l'essenzialità, che è al di qua dell'attualità, e l'essenzialità, che è nell'attualità, in quanto l'una non è, e l'altra è attualità. E in verità, se l'attualità include l'essenzialità, non si vede perchè debba trascendersi la prima per trovare la seconda. Con ciò non si nega già l'essenzialità, ma quell'essenzialità che non è attualità.

Questo punto non è veduto chiaramente dal Murri; il quale ritiene che il monista conti di vincere il dualismo negando non la dualità, ma, a dirittura, il due: non l'opposizione come tale, ma il secondo termine, che nella pura opposizione apparisce altro, e niente più che altro, rispetto al primo. Di questo monismo non c'è nella storia della filosofia occidentale che un solo esempio: l'eleatismo: dal quale il monismo moderno è immensamente lontano. Il monismo moderno, perchè idealistico, è dinamico: è diceva lo Spaventa, assoluta relazione. Quello eleatico era statico, e quindi assoluta irrelazione, acosmismo.

Il Murri s'affanna dietro l'*evolution créatrice* del Bergson e non riesce a coglierne il significato, appunto perchè non vede il carattere proprio del divenire di questa unità di attualità

ed essenzialità, che è la radice di tutta la filosofia moderna [1]. Come, egli dice? Una realtà attuata, l'attualità creatrice? Se può tuttavia creare, non è atto, ma attitudine: sarà atto in quanto creata, ma non potrà essere che attitudine in quanto creatrice. E, in conclusione, il principio creatore trascende la realtà in atto. Definire un atto come attitudine è contraddizione [2]. — Ma chi v'ha detto che l'atto non sia già, in quanto atto, attitudine? Le due nozioni sono contradittorie soltanto se si parte dal falso supposto della loro opposizione dualistica, che s'avvolge nelle difficoltà che si sono sopra avvertite; ma la contraddizione sparisce, se ci risolviamo a gettar via queste astratte categorie, e ci tuffiamo animosamente nel flusso del reale, che è l'unità e concretezza di tutte le categorie. Di tutte: anche dell'essenzialità, la quale, però, come tale e nient'altro che tale, è astratta; e reale è come essenza in atto, cioè come atto, il quale la compie e non la nega se non nella sua

---

(1) È un errore storico il raccostamento che il Murri fa (pag. 126) del divenire aristotelico al divenire della filosofia moderna.

(2) Un'altra contraddizione sarebbe nel contingentismo, secondo il Murri, per la nozione stessa del *contingente*, che sarebbe attualità, al solito, = attitudine in quanto creatrice, e per di più « attitudine a sopprimersi, a non essere, a svanire » (p. 154) in quanto contingente, ossia in quanto « avrebbe potuto verificare un'altra attitudine ». Ma qui il Murri equivoca sul senso del contingente, che in Bergson vale come non necessario soltanto dal punto di vista gnoseologico-deterministico: ma necessario dal punto di vista della filosofia della libertà, come atto assoluto e creatore.

astrattezza. Così la distinzione tra spirito come potenza di pensiero, e pensiero in atto noi non la neghiamo; ma neghiamo che ci sia lo spirito che possa pensare e non pensi, o che pensi senza perciò poter pensare: e diciamo che non potrebbe pensare lo spirito che non pensasse, e cioè non sarebbe spirito, il quale si definisce come potenza di pensare. Insomma, la distinzione vogliamo che sia distinzione logica, trascendentale — e però trascendente il reale: che è poi raggiunto dalla stessa logica, in quanto ogni sua distinzione è processo per gradi dall'astratto verso il concreto.

La realtà è organismo, la cui vita dipende dall'unità e identità (nell'unità) delle parti diverse. Se vi lasciate sfuggire l'unità, la stessa diversità delle parti diventa inutile, ossia si annulla come diversità, perchè ognuna viene ad essere soltanto se stessa; e quindi non diversa (da niente), ma identica (a se stessa).

Nell'organismo del reale quelle astratte forme, alle quali si arresterebbe, secondo il Murri la conoscenza razionale (che nel linguaggio della filosofia moderna si direbbe propriamente intellettuale) si fondono insieme acquistando concretezza e vita nell'attualità dell'essere che diviene: il quale perciò non si raggiunge con l'intuizione mistica del Bergson, nè con la fede, — che è amore e contatto reale e profondo dello spirito col divino, — di cui parla il Murri [1], ma con

(1) Pag. 161.

quella ragione che supera l'astrattezza della logica intellettuale, pensando appunto l'unità del molteplice: e cioè, realizzando in sè questa logica superiore, che è poi la logica di tutti quando pensano, indipendentemente dalla coscienza che possono averne e non averne: e che non è punto contradittoria; perchè l'essere è uguale a se stesso, e il divenire è l'essere del divenire.

VII

Religione e prammatismo per W. James.

(1904).

Il James è psicologo e scrittore di gran valore; ma, come filosofo, par che abbia paura della logica. I suoi libri per lo più sono piacevolissimi a leggersi; ma a lettura finita, ti lasciano un senso profondo di disorientamento, d'insoddisfazione, di scontentezza. Girano attorno ai problemi filosofici, presentando molte osservazioni ingegnose, argute, espresse in forma vivace, immaginosa, piena di sentimento: ma i problemi non vi sono veramente penetrati; non vi è fissato il loro reale significato nella storia della filosofia, — che è poi quella che li ha fatto sorgere, e quella perciò in cui essi hanno la loro ragion d'essere. Ne abbiamo la prova nelle venti conferenze sulla religione naturale tenute dal James nell'Università di Edimburgo, e quindi raccolte in un libro di non piccola mole di cui si vuole qui esaminare le idee principali [1].

---

(1) Mi riferisco alla sua opera *Le varie forme della scienza religiosa*. — Studio sulla natura umana. — Traduzione italiana di G. C. Ferrari e M. Calderoni. — Torino, Bocca, 1904.

Il grosso dell'opera, dalla 3ª alla 13ª conferenza, e, in parte, dalla 14ª alla 19ª, è una paziente rassegna, non sempre divertente, di « documenti umani » concernenti la religione, desunti da opere di pietà, da autobiografie e confessioni di santi; una rassegna, con cui si mira a rappresentare con grande accuratezza gli atteggiamenti dello spirito religioso negli individui di più intensa e robusta religiosità. Lunghissima sequela di descrizioni, quasi sempre di forme patologiche, scelte ad arte per la convinzione che ogni fenomeno psichico s'intenda solo nella sua serie, la quale rivela meglio i veri caratteri differenziali nelle sue forme più acute e, in un certo senso, più perfette. La religione, che il James ha preferito studiare, non è quella del credente ordinario, che segue fedelmente le convenzionali pratiche religiose del proprio paese, sia egli buddista, cristiano o maomettano: sibbene la religione degli uomini pei quali essa non è un'indifferente abitudine, ma piuttosto una « febbre ardente »: la religione dei « genii », dei « pionieri » e di tutti coloro che, per questo rispetto, van soggetti a fenomeni psichici anormali.

Questo mettere in mostra il lato naturale, terreno, morboso della vita religiosa, non mira nè, secondo il James, conferisce a screditare la religione. E in questo mi sembra, che egli abbia perfettamente ragione; e le osservazioni che egli fa in proposito nella sua prima conferenza, intitolata *Religione e neuropatologia*, per rimuovere da sè ogni sospetto di questo genere, sono

giustissime. Questa è la migliore conferenza del libro e sarebbe desiderabile che la leggessero tutti i seguaci, — che in Italia non son pochi, — del « materialismo medico ». Ai medici, che credono di far la satira del sentimento religioso, dicendo che la visione di S. Paolo sulla via di Damasco non fu altro che una scarica violenta dei suoi centri occipitali, — essendo egli un epilettico, — o definendo S. Teresa un'isterica e Francesco d'Assisi un degenerato ereditario, il James fa notare che, ammessa l'ipotesi, da cui costoro partono, della perfetta reciproca dipendenza tra stati dello spirito e condizioni fisiche, non esisterà un solo dei nostri stati spirituali, alto o basso, sano o morboso, che non abbia per sua condizione qualche processo organico. « Le teorie scientifiche dipendono da condizioni organiche non meno che le emozioni religiose; e se conoscessimo abbastanza intimamente i fatti, noi dovremmo certo vedere « il fegato » determinare le parole dell'ateo, ostinato, con la stessa esattezza con cui determina quelle del metodista più convinto mentre sta in ansie circa la salute dell'anima sua.... Perciò l'addurre il determinismo organico di uno stato mentale religioso per rigettare la sua pretesa di possedere un valore spirituale superiore, è cosa perfettamente illogica ed arbitraria, a meno che non si abbia già prima elaborato qualche teoria psicofisica, che metta in rapporto i valori spirituali in generale con determinate specie di modificazioni fisiologiche » [1]

(1) Pagg. 12-13.

Il torto del James incomincia là dove, nella seconda conferenza, vuol fissare l'essenza della religione — quell'elemento su cui dovrà fondare il suo giudizio sul valore della religione — guardando appunto a codeste forme più acute, più intense, più anormali dell'esperienza religiosa. Certo, quest'essenza « dev'essere quell'elemento o quella qualità che non possiamo scoprire altrove »; ed è pur vero, che « una simile qualità dev'essere naturalmente più evidente e più facilmente discopribile in quei fatti religiosi che sono più unilaterali, più esagerati e più intensi » [1]. Ma è un'aperta petizione di principio, detto ciò, passare subito a parlare di « emozioni più intense » come degli equivalenti dei « fatti religiosi » di cui prima si parlava; e cercare quindi la caratteristica della religiosità in una forma d'emotività. Tal procedere, infatti, presuppone già definito il concetto di coscienza religiosa come forma emotiva, laddove si trattava ancora di cercare proprio la definizione esaminando le forme tipiche di essa coscienza religiosa.

E il James un concetto della religione lo ha in mente, ma vago, indeterminato, e quindi incapace di tradursi in una definizione scientifica. Senza di esso, non potrebbe nè anche parlare di emozioni religiose, poichè non potrebbe distinguere queste dalle altre emozioni, dalle quali pur le distingue e non potrebbe non distinguerle. Giacchè

(1) Pag. 90.

egli stesso nella prima conferenza dice, e dice bene: « Prendete la melancolia, la quale... costituisce un elemento essenziale in ogni evoluzione religiosa completa. Prendete la felicità che dà ogni credenza religiosa perfetta. Prendete quegli stati di estasi, in cui l'individuo si trova faccia a faccia colla verità, di cui tutti i mistici religiosi parlano. Ciascuno di questi e tutti insieme sono modi speciali di altrettante forme dell'esperienza umana, che coprono un'estensione ben maggiore. La melancolia religiosa, abbia pure tutte le particolarità che può avere in quanto è religiosa, non resta meno per questo della melancolia. La felicità religiosa è sempre felicità. L'estasi religiosa è estasi » [1]. Ora, appunto per ciò, nè la malinconia, nè la felicità, nè l'estasi dovrebbero poi essere considerate come la differenza specifica del fatto religioso. Il dire che la malinconia deve avere certe particolarità per essere religiosa, dimostra evidentemente, che il principio religioso è fuori della malinconia: ed è uno sproposito credere, che questa possa rappresentare la forma più acuta di quello. Se in due individui in diverso grado religiosi accadrà, per questa differenza, di notare nell'uno la malinconia e nell'altro no, nell'uno una malinconia più cupa, nell'altro meno, si potrà dire che il principio religioso nell'uno è più forte, e meno nell'altro: giacchè l'intensità emotiva si commisura all'intensità delle cause, organiche o psichiche che siano,

(1) Pag. 21, cfr. 24-5.

donde le emozioni provengono. Ma qual'è la causa dell'emozione religiosa? Ossia: qual'è l'essenza della religiosità?

So bene che il James a queste domande risponderebbe col suo amabile sorriso, rimandando al principio di questa seconda conferenza, prudentemente intitolata *Delimitazione del soggetto*, dove scherza sulla tendenza della « mente teoretica » a « semplificare all'eccesso i materiali di cui si serve »; e chiama questa tendenza « la radice di tutto quell'assolutismo e di quel dogmatismo unilaterale che ha infestato tanto la filosofia quanto la religione » (1). Ma questo non è che uno scherzo di chi vuol burlarsi della logica innanzi a un uditorio di signore e d'uomini d'affari.

Che ci ha che vedere l'assolutismo e il dommatismo con le leggi fondamentali del pensiero? Che vale asserire che « la parola religione non può significare alcun singolo principio o essenza, ma è piuttosto un nome collettivo » (2) — se poi, in realtà, lo stesso James si metterà alla ricerca della « essenza dei fatti religiosi, di ciò che deve costituire l'elemento finale pel nostro giudizio su di loro » (3). Se egli stesso non potrà parlare di religione senza avere un concetto della religione?

Questo è uno dei punti capitali dello scetti-

(1) Pag. 23.
(2) Ivi.
(3) Pag. 33.

cismo antirazionalistico del James: ed è uno dei luoghi comuni del nominalismo volgare. Non si nota che la forza della logica deriva appunto dalla sua immanenza nello stesso pensiero volgare: e che il bisogno imprescindibile della scienza nasce dal seno stesso dell'opinione, in cui è contenuto. Che la religione sia un nome collettivo, e nient'altro, basta a dimostrarlo, secondo il James, il fatto, che le definizioni date finora di essa sono così numerose e così differenti l'una dall'altra. E bisognerebbe dire, invece, che questo fatto dimostra il contrario: che la religione è così poco un nome collettivo, che nessuno, — per quanto particolare sia il punto di vista da cui la consideri, — può parlarne senza porre e presupporre un determinato concetto del tema stesso del suo discorso. — Ma, la discordia non dimostra che la pretesa definizione di ciascuno non è una definizione? — Certo: ma intanto nessuno può fare a meno di persuadersi, che la sua definizione sia vera, e quella degli altri falsa, e che la sua sia l'unica possibile, la vera definizione. Il che significa che egli non può pensare sottraendosi al dominio della logica, la quale ripone lo stesso fondamento di ogni maniera di pensare nella determinazione dei concetti. Potrà sbagliare; ma la correzione dell'errore non potendo farsi se non pensando, ossia determinando meglio il concetto determinato male, alla cattiva definizione non potrà sostituirsi altro che un'altra definizione, la quale sia o appaia migliore.

Questo è l'eterno cammino della scienza: un passo innanzi all'altro; un creder sempre di giungere, e non giungere mai. Ma, in tanto si pensa, in quanto si pone un concetto. Senza universale, svapora e svanisce innanzi ai nostri occhi la sostanza stessa del particolare: anche dell'immediato particolare sensibile oggetto d'una percezione. Senza pensiero, insomma, non si può pensare! Una definizione formulata in un dato momento dal pensiero che pensa, apparirà immancabilmente difettosa in un momento ulteriore; e così sempre. Ma ciò non importa per nulla che la definizione, se superabile, e da superarsi nel momento ulteriore, non abbia tutto il suo valore logico nel momento precedente, quasi che il pensiero nel momento precedente rimanesse tuttavia al di qua della logica e avesse ad entrarvi nel momento ulteriore. Se così fosse, non c'entrerebbe mai; perchè la prova dell'errore non può essere se non prova logica. Il pensiero è sempre ugualmente logico, benchè ora affermi una verità che più tardi sarà errore, e che dovrà cedere il luogo a una verità superiore. E chi compirebbe questo progresso se non l'energia logica del pensiero? La verità di un dato momento è, per quel momento, una verità garentita dall'identica assolutezza logica, dalla quale sarà garentita in un momento successivo quella verità, che sarà la negazione della prima. E questo è il lato vero e profondo del f o r m a l i s m o logico aristotelico: per cui la logica va concepita come legge non solo dal pensiero scientifico vero e proprio

(che non è altro, poi, che la logica stessa), ma di ogni forma fenomenologica del sapere e quindi della realtà (1).

Allorchè, diffidando della illusorietà delle definizioni unilaterali, si dichiara di rinunziare a ogni definizione, si commettono due errori: uno, perchè si crede di poter superare, e di superare in fatto, la dottrina logica dell'universalità del pensiero, laddove non si supera al più, che una serie di particolari definizioni manchevoli; un altro, perchè si ritiene di poter procedere oltre nel parlare della cosa già male definita senza darne punto veruna definizione. Errori, in cui è facile incorrere pel falso concetto che ordinariamente si ha della definizione, di cui si fa un'operazione posteriore al possesso logico d'un concetto e perciò indifferente all'esistenza di questo (2). Ma è indubitabile che non c'è concetto non definito; perchè un concetto siffatto sarebbe senza contenuto, vuoto, cioè, della sua propria essenza. Come non c'è concetto, che non sia giudizio; e non c'è giudizio, tra i termini del quale il pen-

---

(1) [Cfr. la mia prolusione *Il concetto della storia della filosofia*, Pavia, 1908 (estr. dalla *Rivista filosofica*)].

(2) Questo è l'errore generale della logica formale, come s'intende comunemente; e non vi si sottrasse nemmeno Aristotile. Si crede che la successione delle forme logiche sia una successione cronologica; di modo che ci siano p r i m a i concetti, e p o i, ponendo tra i concetti una relazione, i giudizi (analitici, o sintetici a posteriori). P r i m a ci sono i giudizi, o i termini del raziocinio; e p o i c'è il raziocinio. Ma la successione è puramente logica; e in fatto non c'è pensiero che non sia a priori concetto, giudizio e raziocinio insieme.

siero non concepisca un termine medio. Altrimenti ci sarebbe il meccanismo, ma non il pensiero.

Appunto per questa imprescindibile necessità della determinazione dei concetti adoperati lo stesso James, come ho notato, ha bene in mente, anche lui, una certa definizione del principio religioso, — benchè non la formuli mai apertamente in maniera precisa, scientifica, e non ne abbia neppure chiara coscienza; e cotesto suo concetto sta in fondo a quelle emozioni religiose, a cui par che si riduca il suo discorso: cotesto concetto in verità gli dà il modo di distinguere le emozioni religiose da quelle che non sono tali. Nella stessa seconda conferenza, quando, per cogliere ciò che v'è di caratteristico nello spirito religioso, mette a confronto, dal lato emotivo, « la mente (1) di un cristiano, astrattamente concepito, con quella di un moralista, pure concepito astrattamente », egli non riesce se non a rilevare differenze emotive provenienti dalla differenza, che passa tra il concetto della vita proprio del moralista e il concetto della vita proprio del cristiano. Da una parte una condotta che s'ispira, invece che a basse considerazioni personali, a fini obbiettivi, e che richiedono molta energia, anche se questa rechi seco il

(1) I traduttori voltano sempre *mind* in mente. Ma la parola italiana ha un senso specificamente teoretico, laddove quella inglese comprende tutte le attività spirituali e, in genere, andrebbe tradotto meglio con spirito.

danno dell'individuo: la condotta dell' « uomo libero e magnanimo dal cuore in alto »; dell'uomo che non cede alle miserie, e non ha lagrime per i suoi dolori, sorretto dalla forza dell'animo, sempre tesa, sempre viva. Dall'altra, un senso più profondo della miseria della vita, immedicabile per la sola energia della coscienza morale; e quindi uno stato spirituale, « in cui il desiderio di affermarsi e di mantenere i diritti della propria personalità è stato sostituito dal desiderio di chiudere la bocca e di non essere che un docile strumento nelle mani della Providenza ». Da queste due diverse situazioni psicologiche nascono, com'è chiaro, attitudini emotive differentissime, per cui la religione verrebbe quasi ad essere « un'aggiunta assoluta alla sfera di vita di un individuo »; una « estensione del sentimento... in una dimensione nuova » [1].

Lasciamo stare se quest'analisi colga davvero un carattere differenziale della psiche religiosa; il che non mi pare, perchè non ogni stato religioso importa quest'abdicazione dell'individuo alla propria personalità (come ammette del resto lo stesso James), nè ogni stato filosofico, pure escludendo quel senso di fiducia, quello « spirito di entusiastico sposalizio coll'Universo », che il James fa proprio del cristiano, chiede all'energia del volere la vittoria sui mali della vita. Ma poniamo pure che la differenza dello spirito religioso dalle forme a esso più prossime sia questa

(1) Pagg. 41-2.

additata dal nostro psicologo. È questa una differenza originaria e fondamentale? O è derivata da una differenza spirituale più profonda e più remota? Il James stesso nega la originarietà della differenza emotiva, e la ripete da una divergenza teoretica, quando s'industria a chiarire, a spiegare, ad analizzare cotesta differenza di sentimento. « Per la moralità », egli dice illustrando l'atteggiamento dello spirito ancora al di qua della religione, « la vita è una guerra, e il servizio dell'ideale è una specie di patriottismo cosmico, che pure ha bisogno di volontari » La sua « noncuranza » verso il dolore « proviene da fonti puramente morali, esige uno sforzo di volontà ». Dunque, il filosofo non è noncurante per una spontanea attitudine emotiva pratica, ma pel concetto che egli ha della vita come una guerra, per le sue convinzioni morali, che richiedono uno sforzo della volontà, un'educazione progressiva, che conferisca a questa una forza di resistenza abituale, di cui originariamente essa non è fornita. Di contro allo stoico, della cui attitudine atletica non sarebbe capace, c'è l'individuo « tutto pervaso dal senso di un'irrimediabile miserabilità »; il cui bisogno urgente è « di sentire che lo spirito dell'universo lo riconosce e lo garentisce, per quanto decaduto e debole egli sia ». Ora è evidente, che questo senso necessario allo spirito religioso, è tutt'altro che uno stato emotivo: sarà un'idea confusa, oscura, un concetto puramente rappresentativo, non elaborato, non accompagnato da intensa riflessione,

senza preciso contorno; ma non può essere se non uno stato teoretico, una convinzione derivante dalle osservazioni raccolte dallo spettacolo della vita. Che l'universo abbia uno spirito, e che questo spirito si curi di noi e provveda ai nostri destini, tutto ciò non può agitarsi nel fondo buio dell'anima inconsapevole, ma dev'essere formulato più o meno chiaramente alla luce della coscienza.

E questo è proprio il pensiero del James, benchè egli non se ne renda conto. Egli afferma bensì una differenza emotiva, come la differenza specifica dello spirito religioso: ma, per poter determinare, e quindi concepire questa differenza emotiva non può fare a meno di fondarla in una differenza essenzialmente teoretica e concettuale. E così fa, senz'accorgersene: e conchiude identificando la religione con una forma di felicità, non avvertendo, naturalmente, che delle felicità non ci sarebbero forme diverse senza diversi concetti della vita. La verità è che la religione, quale egli l'intende, è il concetto ottimistico dell'unità od accordo del nostro essere individuale con lo spirito dell'universo.

Da questo concetto nascono diverse specie di reazioni emotive, che sono le varie forme della coscienza religiosa dal James esaminate lungamente con grande, troppa copia di citazioni, che, in verità, non si riesce a leggere senza stanchezza e fastidio, e che non credo, d'altronde, abbiano giovato all'autore a dirci gran che di nuovo, nè dal punto di vista stret-

tamente psicologico, nè dal punto di vista religioso. Tutta questa parte — che è, ripeto, il grosso del libro — non interessa molto, benchè il James introduca qua e là, tra un documento e l'altro, osservazioni fini, acute, spesso di un grande valore psicologico.

Ma nella 18ª conferenza ritorna sul concetto della religione, e ci rimette innanzi, benchè in iscorcio o quasi per accenni, le sue dottrine filosofiche. « Io credo », egli dice, « che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione, e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari, simili alle traduzioni di un testo in un'altra lingua. In un mondo, in cui non fosse esistito mai alcun sentimento religioso, dubito assai che alcuna teologia filosofica sarebbe mai sorta. Dubito assai che la contemplazione intellettuale spassionata dell'universo, indipendentemente dall'infelicità interiore e dal bisogno di liberazione da una parte, dall'emozione mistica dall'altra, avrebbe potuto risolversi in filosofia religiosa del genere di quella che ora possediamo ». È inevitabile, secondo il James, che noi, esseri pensanti, diamo costruzioni intellettuali dei nostri sentimenti. Ma ciò che vi ha sempre di fondamentale resta il sentimento: le costruzioni intellettuali sono un derivato accessorio e accidentale. Bisogna screditare in religione quell'intellettualismo, che « aspira a costruire oggetti religiosi per mezzo delle sole risorse della ragione logica, che trae inferenze rigorose da fatti non subbiettivi », quell'intellet-

tualismo che disdegna il sentimento, come valido solo per l'individuo e opposto alla ragione universale; e che costruisce la teologia dogmatica o filosofia dell'assoluto, come, «secondo i casi», si chiama, la quale dovrebbe « convincere universalmente gli uomini in linea di fatto » e liberare lo spirito religioso dal capriccio e dall'arbitrio. A screditare, del resto, la filosofia basta, secondo il James, questo semplice fatto, che essa fallisce nel suo tentativo: vuole eliminare le differenze proprie del sentimento; e intanto fonda scuole e sette, proprio come fa il sentimento. E come potrebbe essere altrimenti, se in fondo la ragione non fa altro che razionalizzare il sentimento? In teologia, come nell'amore, come nella politica, come in tutti i maggiori interessi della vita, le nostre passioni o le nostre intuizioni mistiche fissano preventivamente le nostre credenze. La ragione « trova argomenti per la nostra convinzione, perchè per verità è obbligata a farlo ». Che dire degli argomenti in favore dell'esistenza di Dio escogitati dalla teologia? « Se voi avete già un Dio a cui credete, questi argomenti vi confermano nella vostra fede. Se siete ateo, essi non riescono a mettervi sul retto sentiero » ([1]).

Tutta questa critica, che si rannoda alle dottrine sulla credenza genialmente esposta dal James nella sua *Psicologia* ([2]), non dico che non abbia nessun valore; ma certo ha un valore

(1) Pagg. 372, 374, 376, 377.
(2) Trad. ital. cap. XXI.

molto limitato. Che la ragione giustifichi la passione, fino a un certo punto, è vero. Che il sentimento preceda l'intellettualizzazione del sentimento stesso, è pur vero. Che la teologia presupponga la religione, è cosa risaputa e incontestabile. Ma tutto ciò non dimostra che la radice della religione sia nel sentimento; nè questa tesi era dimostrabile paragonando una forma della coscienza volgare, qual è il sentimento religioso, con una forma della coscienza scientifica, qual'è la filosofia della religione o la teologia dogmatica. Tutti gli attributi, infatti, della coscienza volgare va da sè che debbano precedere logicamente le forme della coscienza scientifica. Che se questa si paragonasse al sentimento che conséguita al principio religioso filosoficamente elaborato, la successione dello stato intellettuale all'emotivo è troppo chiaro che si vedrebbe tosto invertita. Per scoprire la prima radice della vita religiosa dello spirito, bisognava cercare invece, se il cosiddetto sentimento religioso non presupponga un fondamento teoretico; bisognava domandarsi se per avventura, oltre la filosofia del teologo, la quale, sistemando logicamente il contenuto della fede per appagare appunto le esigenze logiche della mente, fa nascere una forma nuova di sentimento, non vi sia la filosofia della coscienza volgare, una filosofia primitiva, provvisoria, che pur dia, nelle linee principali, un disegno rozzo, ma completo dell'universo, un s e n s o, come ha detto il James, delle relazioni intime dell'individuo col tutto. È qui il punto

vero della questione; e qui è la difficoltà insuperabile che si oppone agli avversari dell'intellettualismo. È molto facile, fermandosi a mezza strada, mostrare la dipendenza necessaria di una teoria da una passione. Ma retrocedere alle origini, e quivi mostrare in fondo al più elementare fatto intellettuale, dentro alla cerchia stessa dello spirito, un dato sentimentale irriducibile, questo è il difficile: *hic labor!* E i sentimentalisti girano sempre questa difficoltà, senza affrontarla. Che cosa è questo preteso sentimento religioso, al di qua d'ogni logica, d'ogni riflessione, d'ogni forma di conoscenza?

I sentimenti in tutte le religioni del mondo, sono sempre gli stessi, laddove i pensieri variano da una religione all'altra. « Le teorie che la Religione ingenera, essendo così variabili, sono secondarie, e se desiderate arrivare all'essenza loro, dovete guardare ai sentimenti ed alla condotta come agli elementi più costanti » [1]. Ebbene, quali sono questi sentimenti? Sono sentimenti la cui « risultante.... è quella che Kant chiama un'affezione stenica, un eccitamento di indole gaudiosa, espansiva, dinamogenica, simile ad un tonico che rinfreschi le nostre forze vitali ». Questa emozione « domina il temperamento melanconico e conferisce resistenze al soggetto, oppure un sapore, un significato, un incanto, una gloria ai comuni oggetti della vita ». È una « condizione biologica e psicologica ad

(1) Pag. 437.

un tempo », che si può chiamare opportunamente stato di fede. Tutto ciò, evidentemente, non ci dice nulla della natura specifica di codesti sentimenti, di cui ci addita gli effetti e ci suggerisce una denominazione. Resta ancora a sapere quello che più preme; natura di cose è loro nascimento: donde proviene questo sentimento dinamogeno? È esso forse l'effetto d'una bevanda eccitante?

Il James non sente il pungolo logico di queste domande. Tuttavia prosegue con una bella ingenuità: « Lo stato di fede [ossia l'emozione religiosa] può avere addirittura un *minimum* di contenuto intellettuale » [1]. Un *minimum!* Ma non meno di un *minimum*: un contenuto intellettuale ci dev'essere sempre, adunque! E se il sentimento religioso, elemento fondamentale della coscienza religiosa, ha un contenuto intellettuale, e se questo contenuto si lascia nel buio, quale luce si può credere di aver fatta intorno alla coscienza religiosa, che si doveva studiare? Se il contenuto del sentimento è ignoto e indeterminato, quale nozione, quale determinazione abbiamo del sentimento?

Infine lo stesso James, sullo scorcio della sua ultima conferenza, si risolve ad affisare quest'interno nocciolo intellettuale, che sarebbe in fondo a tutte le intuizioni religiose, e riduce il credo universale a questi due punti: un senso di malessere, e la sua risoluzione: ossia « un

---

(1) Pag. cit.

senso che c'è attorno a noi qualche cosa che non va, nelle condizioni in cui naturalmente ci troviamo » e « un senso che ci possiamo liberare da questo malessere unendoci alle forze superiori ». Già queste stesse formule dicono che bisognerebbe includere almeno un terzo articolo in questo credo: ossia, il senso di coteste forze superiori. Ma non è la critica di questa filosofia, che ora c'importa: giova piuttosto prender atto di questa preziosissima confessione fattaci dal James: che, cioè, in fondo a ogni slancio mistico, in fondo a ogni rapimento od entusiasmo religioso, a base di ogni espansione biopsichica dell'anima, che si sottragga alla malinconia della vita confidando in una forza superiore, c'è una elementare filosofia, c'è una concezione più o meno riflessa del mondo; la quale comprende la coscienza del male, la coscienza di esseri superiori all'individuo stesso e al male, nonchè la coscienza della possibile unificazione dell'essere proprio di esso individuo con questi esseri superiori. Si chiami pur senso tutto ciò: ma è un senso, di cui è incapace l'animale, di cui è incapace il bambino e che ha bisogno dell'attività inquisitiva, riflessiva, logica dell'intelligenza.

Quella tuttavia che è l'offesa maggiore che il James abbia fatto mai e continui a fare alla logica è l'indirizzo filosofico generale, a cui aderisce, e di cui in questo libro si serve per valutare il contenuto teorico della coscienza religiosa: l'indirizzo, che nell'altro suo libro *La volontà*

credere o nell'opuscolo *Concezioni filosofiche e risultati pratici*, egli ha già propugnato [1], e di cui egli stesso fa risalire la denominazione e la formulazione precisa a uno scritto pubblicato nel 1878 [2] dal filosofo americano Charles Sanders Peirce: il prammatismo. Il James ne espone qui il principio dicendo: « il metodo migliore per discutere i punti diversi di qualche teoria si è di cominciare dal mettere in sodo quale differenza pratica risulterebbe dal fatto che l'una o l'altra delle due alternative fosse la vera » [3]. E, parlando ad inglesi, si compiace di affermare che questo « è il modo caratteristico degli inglesi di affrontare una questione ». Di cui adduce come esempi, ma a sproposito, le discussioni di Locke sull'identità personale, di Berkeley sulla materia, di Hume sulla causalità [4]. Dugald Stewart e Tommaso Brown, Mill e il Bain avrebbero « seguito più o meno correntemente il medesimo metodo; e Shadworth Hodgson si sarebbe

---

(1) [V. ora il suo libro *Pragmatism; a new name for some olde ways of thinking*, New York, Longmans, Green a. Co., 1907; e su di esso la *Critica*, VI (1908), 206-7].

(2) *How to make our ideas clear (Come rendere chiare le nostre idee)* nella riv. *The Popular Science Monthly*, vol. XII, p. 286. Trad. nella *Revue philosophique* del gennaio 1879. [Ma circa le differenze tra il prammatismo del Peirce e quello del James v. l'art. *Pragmatism* del primo nel *Dictionary of philosophy* del BALDWIN].

(3) Pag. 382.

(4) A sproposito, perchè le osservazioni di Locke, di Berkeley e di Hume sono strettamente critico-empiriche, e non partono dal criterio della accettabilità delle conseguenze pratiche come norma della verità teoretica.

servito colla maggiore chiarezza del medesimo principio. In fin dei conti, « sono stati autori inglesi e scozzesi, e non Kant ad introdurre il metodo critico in filosofia, il solo metodo atto a fare della filosofia uno studio di persone serie ». Ma lasciamo stare la storia, che non è il forte del James, psicologo di professione. È vero che nella teoria kantiana del primato della ragion pratica si può trovare un appiglio, ma non più che un appiglio, alla dottrina prammatistica. Ma è uno stravolgimento del significato e del valore del criticismo farne consistere l'essenza nella dottrina del primato della ragion pratica e, peggio, nel criterio prammatistico trasportato dal dominio della ragion pratica, a cui Kant ne circoscrive l'uso, in quello della ragion teoretica. Tuttavia non è questo che ora c'importa notare; ma vien fatto di chiederci: come mai uno scrittore, uso a riflettere sulle attività spirituali, può acquetarsi a proposizioni come queste: « le credenze sono regole per l'azione; e tutta la funzione del pensare è soltanto un passo nella produzione di abitudini attive? ». E il James vi dice: ma « quale serietà può esservi mai nello stare a discutere delle proposizioni filosofiche le quali non produrranno mai per noi una differenza apprezzabile nell'azione? E che cosa inporterebbe mai, quando tutte le proposizioni fossero praticamente indifferenti, quale fra esse convenissimo di chiamare vera e quale falsa? ». O profondo filosofo di Koenigsberg, che così sapientemente distillavi le conclusioni del tuo pensiero, come s'intorbida e immiserisce ora il tuo criticismo!

In verità, oltre queste interrogazioni rettoriche e simiglianti asserzioni gratuite, i prammatisti non ci saprebbero addurre nessuna positiva ragione in favore della loro tesi. Si fermano ad alcune osservazioni psicologiche ovvie, superficiali, inconcludenti; ma non guardano mai in faccia il problema: qual'è la forma assoluta dello spirito? Certo, non pochi atti conoscitivi traggono il loro valore e la loro ragion d'essere dal fine pratico cui s'indirizzano. Certo, ogni bisogno è principio e stimolo di conoscenze, che senza il bisogno non nascerebbero. E da ultimo è uno dei valori essenziali dello spirito. Ma è il supremo? Ed è il fondamentale? Un bisogno non presuppone la conoscenza del bisogno stesso? E c'è soddisfazione possibile d'un bisogno non coronata dalla coscienza di se medesimo? C'è azione per lo spirito, che non sia momento di una coscienza, di un sapere nuovo? E c'è filosofia che non presupponga la vita? O c'è presupporre che non importi l'antecedenza di ciò che è presupposto a ciò che lo presuppone? O non ha detto lo stesso James che la teologia presuppone l'esperienza religiosa, e la filosofia della religione, la religione? Tutto il mondo e lo spirito, che ne è il principio e la fine (come par che pensi anche il James), anzi la sostanza, non è l'oggetto della filosofia? E se la filosofia ha innanzi a sè il mondo, e lo contempla, e cerca d'intenderne il segreto, come può essere essa stessa una parte della vita, la norma della pratica, l'energia animatrice della condotta umana,

che tanta parte è della vita? (1) Ma, se è questa la posizione logica della filosofia verso la vita, come può esser vero solo ciò che serve alla vita? Che medico è questo che giunge quando il malato è guarito o è morto?

Ma, a parte le attinenze psicologiche tra questi gradi diversi del processo spirituale, come può concepirsi una discriminazione logica di vero e di falso che si attinga dalla differenza che un concetto importi nelle sue possibili conseguenze pratiche? Bisognerà bene stabilire due valori antitetici pratici che corrispondano ai due valori logici che vi si risolverebbero. Ma stabilire dei valori è filosofare, speculare, teorizzare (2) — con quali categorie? Con quelle, credo, del vero e del falso! E allora ognun vede che, se la pratica fonda la teoria, ha bisogno a sua volta di fondarsi in una teoria: e il vero fondamento non è prammatico, ma teoretico.

---

(1) Come? chiederanno sorpresi i soliti filosofi: non è la filosofia un elemento della vita? Non è storia? Non sono i filosofi uomini di questo mondo che mangiano e bevono e dormono come tutti gli altri, e commerciano coi loro simili diffondendo intorno a sè le massime che desumono dalla loro speculazione? — E ai soliti filosofi rispondo: No: la filosofia come filosofia, non è storia. Il filosofo, *ut sic*, è fuori della società, è fuori di quel se medesimo che è nella società, nel tempo, nel mondo, e mangia e beve e fa tutto il resto. Ci si rifletta su; e non ci sarà niente di più chiaro. Per gli scolastici questo era un luogo comune. Cfr. quello che ho scritto nella *Critica*, II (1904), 214-5.

(2) C'è qualcuno a cui sfugge questo: che la filosofia pratica — ammesso pure che la ragion pratica sia tutt'altra cosa della ragion teoretica — è tanto teoretica, in quanto filosofia, quanto la filosofia teoretica. Ma non perciò questa verità ha bisogno di speciale dimostrazione.

Col suo criterio prammatistico il James fa molto presto a giudicare il contenuto della teologia. Tutti gli attributi metafisici di Dio, da essa stabiliti, « sono privi di qualsivoglia significato intelligibile ». E il perchè è chiaro. « Prendete, p. e., l'indipendenza di Dio, e la sua necessità, la sua immaterialità...; parlando sinceramente come possono qualità di questo genere formare una connessione definitiva con la nostra vita? E se esse non determinano ciascuna adattamenti distintivi nella nostra condotta, quale differenza vitale può costituire per la religione di un individuo, che essa sia vera o falsa? » E questo è tutto.

Ma si può essere più illogici di così? S'invoca il criterio pratico per giudicare la verità; e si conchiude, non che una serie di concetti sia vera o falsa, ma che non ce ne importa nulla: che ce ne infischiamo! Il che è falsissimo, perchè la elaborazione degli attributi metafisici di Dio ha una lunga storia; ciò che dimostra che nella mente umana essi suscitano un interesse profondo e durevole. Si afferma che cotesti attributi non sono intelligibili, perchè da essi l'uomo non può desumere nessun criterio determinato di condotta; e si passa alla prova. Che si dovrebbe provare? Non c'è dubbio, ci aspetteremmo di sentir dimostrare questo appunto, che, essendo praticamente indifferenti, i detti attributi ci riescono inintelligibili, nè veri nè falsi. Il James invece, dopo averne fatta una lunga enumerazione, disordinata ed inesatta, finisce con

questa uscita: — Signori miei, mettetevi una mano sul petto e ditemi: che ci ha che vedere con la vita nostra, se Dio è semplice o è composto? Non vi pare che egli possa far pure il comodo suo senza disturbarci affatto? —; la quale è una bella volgarità, mi pare, ma non è affatto la dimostrazione che si attendeva. E se la vecchia teologia non potesse ricevere altre critiche che queste, in verità che le sue sorti sarebbero assicurate per l'eternità. Il James se la piglia spesso con la « scuola hegeliana, che sta oggi profondamente influenzando il pensiero inglese ed americano » (1): ma, via!, un po' di hegelismo, attentamente, seriamente, pacatamente meditato, son certo che potrebbe giovare anche a lui: lo riamicherebbe un po' alla logica, e potrebbe introdurre un po' di vertebre nel molle tessuto delle sue arguzie e delle sue finezze psicologiche.

Dovrei, infine, dire qualcosa delle affermazioni positive, alle quali il James crede di potere arrivare. Ma come queste — che si riassumono in una specie di soprannaturalismo puramente arbitrario e mistico — appartengono più alla psicologia personale dell'autore, che alla sua discutibile filosofia, e sono appena accennate nelle ultime pagine del volume, sarà meglio aspettare che il James dia loro un'elaborazione e uno svolgimento più conveniente.

---

(1) Pag. 387.

VIII

Scienza e religione secondo il Boutroux.

(1909)

Intorno alle attinenze della scienza con la religione nella filosofia contemporanea il Boutroux ha scritto recentemente un libro [1], che è stato molto lodato. Ma in esso bisogna distinguere la parte storica dalla parte critica e dottrinale: la prima delle quali potrà parere incompiuta; potrà anche parere che attribuisca un'eccessiva importanza a concezioni di scarsissima consistenza scientifica, come quelle del Haeckel, del Ribot, del Durkheim, dello stesso James; ma è ricca di tutti i pregi che siamo soliti ad ammirare nel Boutroux indagatore ed espositore di idee, fine, acuto, scrupoloso, sapiente nel ritrarre con mano delicata tutte le sfumature di pensiero e tutti gli atteggiamenti spirituali. La seconda, tuttavia, è quella che attira di più l'attenzione e desta l'interesse del lettore, giacchè le idee dei pensatori studiati questa volta dal Boutroux sono notissime;

---

(1) Émile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Flammarion, 1908 (nella *Bibl. de philos. scientifique*).

benchè, anche da questo lato, il lavoro sarà utile a tutti, per la discussione accurata e sagace e l'interpretazione, talvolta nuova, che lo scrittore riesce a darci di problemi tante volte discussi, come quello del rapporto tra la *Politica positiva* e il *Sistema di filosofia positiva* del Comte. Ma è chiaro che lo stesso problema storico del rapporto tra la scienza e religione nella filosofia contemporanea non può essere inteso, e nè anche posto, se non si stabilisce prima un certo concetto di tale rapporto, cominciando dal definire che sia scienza e che sia religione. E però la prima cosa che si cerca in questo volume è appunto il pensiero del Boutroux intorno alla questione, di cui ci promette di esporre la storia più recente, dopo aver dato uno sguardo retrospettivo alle vicende di essa dall'antichità greca fino alla soglia dell'età nostra. Ma il Boutroux, da quell'uomo di buon gusto che è, non ha voluto, — come avrebbe fatto forse uno scrittore tedesco, preoccupato del suo metodo, che gli prescrive di mettere innanzi ciò che logicamente va innanzi, — aprirci fin da principio l'animo suo. È entrato, senz'altro, *in medias res*, e ha tirato innanzi, studiando e illustrando con chiarimenti e riflessioni critiche il pensiero dell'uno e dell'altro, dopo aver diviso tutti gli scrittori, di cui intendeva discorrere, in due schiere, secondo la tendenza naturalistica (Comte, Spencer, Haeckel, Ribot, Durkheim), o la tendenza spiritualistica (Ritschl, Hermann, Duhem, Le Roy, A. Sabatier, Lodge, i filosofi dell'azione e James). Ha sì gittato qua

e là, senza parere, qualche cenno di quello che pensa lui; ma ha preferito che tutto il suo pensiero, nella costruzione del libro, scaturisse da tutta la storia, come una conclusione. Tuttavia, occorre avvertire che la « conclusione » è in sostanza la vera introduzione del volume?

Fermiamoci, dunque, a quest'introduzione; e vediamo con quali presupposti l'illustre scrittore s'è accinto alla trattazione del suo tema.

E comincerò dal confessare francamente che non ho veduto senza meraviglia esposte in questo libro [1] le spiegazioni naturalistiche del Ribot e del Durkheim del fenomeno religioso, — il primo dei quali ricorre alla psicologia ed il secondo alla sociologia, — tra le soluzioni date dalla filosofia contemporanea al problema del rapporto tra la scienza e religione. Lo stesso Boutroux avverte: « La portée du psychologisme et du sociologisme, si ces systèmes sont fondés, est considérable. Ils transforment radicalement le problème des rapports de la science et de la religion. Au lieu de poser la religion en face de la science et de chercher si celle-ci est avec celle-là en accord ou en désaccord, ces systèmes font rentrer la religion elle-même dans la matière des sciences; ils substituent, à la religion, la science des religions » [2]. Dunque, questi tentativi psicologici e sociologici non appartengono alla storia dei rapporti

(1) Cap. IV.
(2) Pag. 191.

tra scienza e religione. Non vi appartengono, non perchè, come pretendono i loro autori assegnino cause naturali agli elementi religiosi; non perchè « la religion n'a pu exister que parce que la science des causes naturelles du phénomène religieux n'existait pas »; giacchè siffatti tentativi non si propongono se non di spiegare l'origine empirica del fatto religioso, origine che può essere qualsiasi, senza toglier nulla al valore della religione, che è ciò che nè la psicologia nè la sociologia, scienze empiriche, possono scalzare. Il Boutroux raccosta giustamente ai processi pseudo-critici dello psicologismo la ricerca di Hume intorno al concetto di causa; ricerca, che egli definisce come riduzione dell'obbiettivo al subbiettivo, e quindi un capovolgimento della vera spiegazione scientifica, che è sempre riduzione del subbiettivo all'obbiettivo, ossia a qualche cosa di preciso, misurabile, realmente intelligibile, matematico o riducibile, direttamente o indirettamente, a fatti matematici. E vuol dire, insomma, che ridurre un fatto a uno stato di coscienza è qualche cosa di direttamente opposto a ciò che è proprio dei procedimenti strettamente scientifici. Ma, come nel caso di Hume, l'errore consiste propriamente nello scambiare una ricerca critica per una ricerca empirio-genetica. Alla storia dunque dei rapporti tra scienza e fede questi tentativi non appartengono punto, perchè del fenomeno religioso o fanno materia di psicologia o fanno materia di sociologia: e quindi una volta ci faranno

restare dentro la psicologia, un'altra dentro la sociologia: e venendo meno fin la preoccupazione d'un qualunque dualismo tra scienza e religione, quel tale problema dei rapporti, quale s'è messo a studiarlo il Boutroux, non sorge, se non per un equivoco, privo affatto d'ogni importanza per gli stessi sociologi o psicologi. Il problema, lo stesso Boutroux lo nota, sorge quando si mette la religione di fronte alla scienza, come realmente fanno, o meglio par che facciano, Comte, Spencer, Haeckel ecc. Occorre il doppio termine perchè si parli di rapporto.

Ora, il problema fondamentale del Boutroux era: c'è realmente questo doppio termine? O han ragione, nonostante la soluzione sbagliata a cui si attengono, sociologi e psicologi quando fanno della religione una *matière de science*? Il Boutroux non esita ad appigliarsi alla prima alternativa. Ma io mi permetto di osservare che la stessa prima alternativa non si può sostenere se non negando se stessa; essa cioè è intimamente contradittoria e assurda. Non discuto il concetto di scienza, che il Boutroux contrappone a quello di religione: una scienza, che non ha per oggetto altro che l'essere della natura; mi basta che egli, avendo ridotta l'opposizione di scienza e religione a opposizione di *esprit scientifique* ed *esprit religieux*, ammetta almeno una terza specie di *esprit*, un *esprit critique* o *philosophique* (o magari *esprit sans èpithète*), capace di fare quella netta distinzione che egli fa tra il primo e il secondo; che, insomma, oltre la scienza

e la religione, diverse e irriducibili, ci sia una filosofia, un *esprit philosophique*, che per lo meno stia, come sta nelle considerazioni del Boutroux, ad illustrare, a confermare, ad assicurare tale diversità e irriducibilità. E domando: in che relazione stanno tra loro l'*esprit religieux* e l'*esprit philosophique?* Mi pare evidente che, se il primo non fosse *matière* del secondo, il secondo non sarebbe, o il primo non sarebbe pel secondo. Ma che significa che il primo sia materia del secondo? Che significa in generale, che un fatto, un grado, un momento dello spirito divenga materia, contenuto di un altro? Ecco il problema, che bisogna affrontare se si vuol sostenere con serietà scientifica che la religione sta da sè. Io non so vedere contenuto, in una forma spirituale, che non valga appunto come quella data forma spirituale. Se noi diciamo che la sensazione è contenuto della percezione, nella percezione non possiamo trovare altro che percezione; e non percezione, per un verso, come recipiente, e sensazione per un altro, come qualcosa che vi stia dentro. Se noi diciamo che un certo mondo poetico (una certa visione della realtà) è contenuto di una poesia, noi non potremo distinguere *in re* quella poesia e quel contenuto poetico, perchè non abbiamo altro che la poesia. Se una certa realtà (*Welt*, *Leben*) è materia d'un sistema filosofico (*Weltanschauung*, *Lebensanschauung*), non è possibile cogliere quella realtà, in tutta la sua determinatezza, di qua o di là di quella determinata filosofia. L'antecedente d'una creazione

spirituale, che ci apparisce quasi materia che quella creazione propriamente elabori, è un presupposto astratto, che diventa un'assurdità se concepito come qualche cosa di realmente sussistente. Ora la *Lebensanschauung* del Boutroux abbraccia una vita, in cui la religione esercita, poniamo pure, una funzione essenziale e irriducibile. E sta bene. Ma questa irriducibilità può esser tale da impedire che la religione venga abbracciata e compresa da cotesta *Lebensanschauung?* Se così fosse, il Boutroux avrebbe ragione per aver torto; vincerebbe la causa, come si dice, per perder la lite. Giacchè la religione sarebbe salva; ma la filosofia, che dovrebbe garentirla, non potrebbe, per la semplice ragione che non l'avrebbe compresa, non ne avrebbe penetrato l'intimo motivo, non l'avrebbe spiegata; non l'avrebbe insomma risoluta in sè.

Intendo la ribellione naturale, che oppongono a questa ovvia osservazione gli spiriti che sentono tutta la differenza tra l'astratto processo del puro conoscere e l'astratto processo religioso: differenza, che si dilegua solo quando si abbia la pazienza e la energia d'analisi necessaria a raggiungere la concreta unità dello spirito nel fiore del suo sviluppo, nello slancio vitale della sua attività, che è pienezza assoluta di tutti i suoi gradi. Ma la riprova manifesta della necessaria risoluzione della religione nella filosofia, ossia di questa sovranità assoluta della filosofia su tutte le forme dello spirito e quindi della realtà, si ha nella irriversibilità del rapporto

tra religione e filosofia. Giacchè quella tale inclusione, che la filosofia della religione (anzi la filosofia, in generale) importa della religione nella filosofia, non ha possibile riscontro in una inclusione inversa della filosofia nella religione, come dovrebbe averlo se l'una e l'altra di queste attività spirituali stessero l'una di fronte all'altra sullo stesso piano. Non c'è una religione della filosofia se non come religione essa stessa assorbita nella filosofia, ossia filosofia che, superando la religione, ne conserva, com'è necessario, l'essenziale ed eterno. La religione, in quanto religione, è chiusa alla filosofia, ombrosa, sospettosa, ripugnante, esclusiva ed intollerante. È il razionalismo, infatti, che include il misticismo superandolo; ma il misticismo è stato sempre nemico implacabile del razionalismo. Esso sente che la ragione è fuori di esso. laddove la ragione sente, e dovrebbe sentire, il misticismo come un momento necessario di se medesima, e non c'è filosofo senza momento mistico.

Si vorrà opporre che includere filosoficamente non è risolvere realmente? che il soggetto resta soggetto, e non s'immedesima con l'oggetto, sì da ridurlo a se stesso, quando conosce l'oggetto? che perciò la religione, anche compresa dalla filosofia, resta quella che era prima d'essere compresa, a sè, e la filosofia quindi se la trova sempre di fronte? Questo in verità può dirsi, come giustamente nota il Boutroux, di quel tale psicologismo, che crede di spiegare tutto il fatto religioso come un fenomeno psichico, e nien-

t'altro, e di quel tale sociologismo, che ne fa un mero fenomeno sociale; si può dire, in quanto queste pseudofilosofie non comprendono veramente l'oggetto che si tratta di spiegare, e di cui sfugge loro tutto l'essenziale (e bisogna avvertire che anche queste pseudofilosofie risolvono a lor modo, in se medesime la religione, in quanto e per quanto questa è infatti quel che esse ritengono che sia). Così può dirsi delle scienze naturali che lasciano fuori di sè la natura, perchè parimenti esse non intendono, non spiegano se non la pura fenomenalità estrinseca della natura. La quale, colta nell'intimo della sua realtà vivente, finisce invece per palpitare nello stesso ritmo del pensiero che la penetra immedesimandosela, vinto l'antagonismo in cui da prima gli si presentava. Così della religione, in sè momento dello spirito diverso dalla filosofia, tanto la filosofia realmente se ne appropria e fonde in se stessa quanto propriamente può dirsi che ne intenda. Ma in quanto questa religione, che si vuole irriducibile, s'intende, si giustifica, si apologizza, magari contrapponendola al sapere speculativo, — non c'è che fare e bisogna aver pazienza, — cessa di esser religione, che non è filosofia, e diventa filosofia che è religione, e qualche cosa di più. Non si può invecchiare, e restar giovani!

Curiosa situazione questa del Boutroux, che, foggiatosi un tipo di scienza, che ha fuori di sè la religione, dimostrato come quella scienza appaghi le esigenze bensì della *raison scientifique*,

ma non quelle della *raison*, in generale; dimostrato quindi per quanti rostri lo spirito religioso s'attacchi allo spirito scientifico per completarlo, e rendere paghi quindi tutti i bisogni dello spirito umano, non riflette, infine, che tutta questa dimostrazione instaura una *science* d'ordine superiore a quella, che gli fa scrivere ancora nell'ultima pagina del suo libro che « en dépit de leurs rapports, science et religion demeurent et doivent demeurer distinctes. S'il n'y avait d'autre manière d'établir entre les choses un ordre rationnel que de réduire le divers à l'un, soit par assimilation, soit par élimination, les destinées de la religion pourraient paraître douteuses. Mais les conflits qu'engendrent les oppositions comportent, dans la vie, d'autres solutions que dans la science et dans la dialectique. Quand luttent ensemble deux pouissances douées, l'une comme l'autre, de vitalité et de fécondité, elles se développent et grandissent par leur conflit même. Et, la valeur et l'indestructibilité de toutes deux étant de plus en plus mises en évidence, la raison s'ingénie à les rapprocher à travers leurs luttes, et à former de leur reunion un être plus riche et plus armonieux que chacune d'elles prise à part » [1]. Una delle due: o questa *raison*, che aspira all'unione, è ragione, quella stessa ragione, che ci dà la scienza in conflitto con la religione; e allora, questa sarà una ragione in-

---

(1) Pag. 393.

sufficiente e provvisoria, bastevole alla costruzione intellettuale d'una parte, ma non di tutta la realtà; e la ragione vera e propria, la ragione assoluta, costruttrice di tutta la realtà nel suo complesso armonioso, sarà l'altra. Ovvero quella *raison*, che, come nel libro del Boutroux, giustifica scienza e religione, è tutt'altra cosa dalla *raison scientifique*; e allora la prima non potrà parlare alla seconda, non potrà presumere di circoscriverne le pretese e la portata, non potrà in alcun modo tentare col Boutroux una risoluzione qualsiasi del conflitto tra scienza e religione; chè sarebbe altrimenti come un voler accordare un cinese e un turco, che litigano perchè non s'intendono, parlando loro una terza lingua, che fosse ugualmente ignorata dall'uno e dall'altro.

Ma, se ciò è assurdo, se una *raison* deve pur essere della stessa natura dell'altra, come non accorgersi che la scienza, se, combattendo la religione che ha fuori di sè, si appella alla ragione, essa è nel torto; ed è nel torto la religione quando appellandosi, come fa anche il Boutroux, al sentimento, ai bisogni estetici e morali, come a un che d'irreducibile all' intelligenza scientifica, crede così di rivendicare la propria assoluta autonomia: ignorando l'una e l'altra la natura vera della ragione, che non è già quella tale intelligenza obbiettiva, impersonale, matematica, che disconosce l'essere profondo, che è al di là dell'essere empirico, e le esigenze dello spirito diverse dal gretto spirito scientifico; ma è la coscienza adeguata della realtà assoluta?

Non discuto gli elementi attribuiti dal Boutroux allo spirito religioso, e da lui ritenuti essenziali. Pel problema principale, che qui si è discusso, è indifferente che tali elementi siano precisamente quelli che il Boutroux indica, o altri. Si può, credo, esser d'accordo con lui nel ritenere come dommi fondamentali d'ogni religione questi due: « 1° l'esistenza di Dio, d'un Dio vivente, perfetto, onnipossente; 2° il rapporto, del pari vivente e concreto, di questo Dio con l'uomo ». Due dommi che ne fanno un solo, perchè non si concepisce l'esistenza di Dio, senza concepirsi in rapporto con lui. In ogni caso, il contenuto della religione è identico con quello della filosofia, e il conflitto tra scienza e religione, com'è posto dal Boutroux, è lo stesso conflitto che sorge dall'opposizione della filosofia con la scienza. Il Boutroux, per guardare a quello che avveniva nella casa del vicino, s'è lasciato sfuggire quello che, intanto, avveniva in casa propria. E mi pare non si sia accorto così, che il dissidio, che egli può veramente comporre, non è quello lì del vicino, irreparabile, ma il suo, in casa sua: cioè fuori di metafora, nella filosofia.

IX

Filosofia e religione nella *Divina Commedia.*

(1908)

Nel primo volume della sua eccellente opera sulla *Divina Commedia* il Vossler tratta in due separate ricerche la genesi religiosa e la genesi filosofica del poema dantesco (1).

Per quella religiosa si rifà da alcune acute osservazioni intorno al valore del simbolo nella religione, atte a determinare e circoscrivere questa ricerca. « Il sentimento religioso », egli dice, « non si può esprimere altrimenti che sotto la forma del simbolo. Chi rinunzia al simbolo, rinunzia alla espressione della sua religione, e quindi alla sua attività, e quindi alla religione in generale » (2). Il simbolo deve essere preso e creduto sul serio; e non può essere cosa viva, se è soltanto rappresentato, e non anche voluto. Quando si parla di contenuto e forma del simbolo, si può

---

(1) K. Vossler, *Die göttliche Komödie: Entwicklungsgeschichte und Erklärung:* I. Band, I. Theil: Religiöse u. philosoph. Entwicklungsgesch., Heidelberg, Winter, 1907. [Sono uscite la 2ª parte e la 3ª, e della 1ª una trad. italiana di St. Jacini, Bari, Laterza 1909].

(2) Pag. 24.

facilmente cadere in errore; bisogna distinguere con rigore il significato simbolico dalla forma simbolica. Come forma, il simbolo è una bugia vuota; come significato o contenuto formato, esso non è più il segno d'una cosa divina, ma la cosa divina istessa. Lutero aveva perfettamente ragione contro Zuinglio: se l'eucaristia dev'essere un sacramento, l'ostia deve significare il corpo di Cristo, non formalmente soltanto, ma anche rispetto al contenuto *(inhaltlich)*, cioè dev'essere il vero corpo di Cristo. Quindi, ogni spiegazione razionalistica d'un simbolo, in quanto separa forma e contenuto, viene a distruggere il simbolo stesso e a spogliarlo del suo valore religioso ». Il volere dell'uomo solleva tutto ciò che si può vedere e pensare a simboli religiosi. Dal feticista, che adora un pezzettino di legno, a venire fino a Goethe, pel quale l'esistenza universale, naturale e spirituale, è divina, è tutto un processo di svolgimento storico della religione. « È il divino che in una millenaria marcia di conquista si estende da ogni lato e soggioga il mondo — finchè forse nel più lontano avvenire, non si accoppii la più profonda intensità con la più larga estensione della sua signoria ».

Scopo della ricerca è di collocare al suo giusto posto, quasi pietra di confine *(Markstein)* la *Divina Commedia* su questa via ideale di svolgimento. « Dante ha messo la caduta e la purificazione morale dell'uomo in tale intima connessione con rappresentazioni religiose d'un mondo

di là, quale soltanto è pensabile a un grado relativamente alto di vita religiosa, ossia con un ampio e profondo contenuto di simbolo religioso ». Per raggiungere questa altezza, bisogna che lo storico ripercorra una lunga serie di gradi, badando sempre non alla forma, ma al valore dei simboli, per non trasformare la storia dello svolgimento della religiosità in una storia dello svolgimento dell'arte.

Quando imprende invece a tracciare la storia della formazione filosofica della *Commedia*, il Vossler ritorna sul concetto del simbolo per guardarlo dal punto di vista filosofico. E le nuove osservazioni esprimono il rapporto posto dal lui tra la prima e la seconda ricerca del suo libro. Il simbolo, egli dice, ha il suo mortale nemico nel razionalismo, che uccide il simbolo, separando la rappresentazione formale di esso dal suo significato sostanziale. « Dio, che nella rappresentazione religiosa apparisce come re, signore, padre o in generale come persona, per l'astrazione razionalistica diventa un concetto, che non è, nè può essere più oggetto di rappresentazione, ma di pensiero. I nomi personali di re, signore e padre si palesano segni arbitrarii del concetto di Dio, col quale ora non han più che fare. Arbitrarii, perchè per lo stesso concetto di Dio si potrebbero adoperare, e di fatti si sono adoperati egualmente bene altri segni, come cielo, sole, stelle, terra, toro, cinghiale, ecc. ecc. Sicchè tutti gl'infiniti simboli di tutte le religioni si equivalgono; perchè sono

tutti quanti arbitrarii » [1]. Ma questi simboli d'altro lato sono necessarii in quanto tutti accennano a un Essere, cioè al concetto di Dio. La necessità del simbolo sta nel suo contenuto: l'affermazione del concetto di Dio (concetto di Dio, che pel Vossler puo dirsi anche concetto dell'essere o, « più universalmente ed esattamente », concetto del concetto). Questo è ciò che resta di tutte le religioni; e su questo comune contenuto di tutte le religioni i pensatori hanno sempre a volta a volta sperato di poter fondare una religione razionale, atta a comprendere e sostituire tutte le religioni storiche. Ma il tentativo non è riuscito, nè poteva. Lessing ha detto che nella religione razionale non c'è più nè religione nè ragione. E in verità una religione senza timore, speranza, fede e amore della Divinità non è possibile. « Un concetto non si può nè temere, nè sperare, nè credere, nè amare ». Si parla bensì di amore della bellezza, di paura della verità, di fede nella virtù. Se non che allora si ha l'occhio non ai concetti logici della bellezza, della verità, della virtù, ma soltanto alla rappresentazione concreta di opere di bellezza ecc., sia che queste opere esistano già, sia che debbano essere eseguite, siano cioè desiderate e volute. « Ciò che noi amiamo e vogliamo è, dunque, prima il fatto rappresentato della bellezza, l'opera d'arte, e in ultima linea la stessa attività, anch'essa rappresentata, della

(1) Pag. 136.

bellezza, cioè la sua azione vissuta in noi stessi, conforme all'esperienza che se ne ha (rivelazione). Questo è il *primum datum* ». Così anche di Dio ciò che ne amiamo, in fondo, è non il concetto (cioè lo stesso Dio), perchè di esso non ne sperimentiamo nulla, bensì la sua azione, l'energia ed attività creatrice del concetto stesso, la ragione viva ed attiva. « E questa è la filosofia nel senso più originario e proprio, nel solo vero senso della parola. Così intesa, la filosofia è realmente una religione, anzi la forma più alta di essa ». Questa filosofia, che può dirsi religione filosofica, non è più una mortale nemica del simbolo religioso. Essa distrugge bensì le forme storicamente condizionate dei simboli, ma non in nome d'un principio antireligioso, anzi della stessa forza, che crea tutte le religioni positive. La filosofia nasce col dubbio intorno alla validità del simbolo, e giunge all'affermazione della relatività del suo valore e infine alla scoperta del suo segreto fondamento *(Untergrund)* assoluto. La molla più intima della filosofia è appunto lo sforzo di unificare il pensiero col sentimento, la fede col sapere. E il Vossler vede, a ragione, un malinconico segno di debolezza nell'incapacità, propria del nostro tempo, di credere nella *schöpferische Rolle der Philosophie* e di rispettare nella religione la filosofia, e viceversa. La profonda sapienza, che oggi proclama finito il tempo dei sistemi metafisici, fa di una verità, che nel tempo di Kant aveva un grande valore storico, il per-

manente *Deckmantel philosophischer Impotenz*. Oggi, ogni mente critica dovrebbe esser un'anima senza fede, e ogni anima che abbia una fede una mente non critica. Al contrario, protesta il Vossler, uomini completi sono soltanto quelli che hanno il coraggio di criticare la loro fede e di aver fede nella loro critica. E Dante appartiene a questi uomini completi. Egli fu critico, speculativo e mistico insieme.

Senza discutere qui ciò che non mi pare accettabile di queste idee filosofiche del Vossler, in massima parte piene di verità e splendidamente esposte con un calore e una convinzione che ci dicono la forte tempra speculativa del valente critico tedesco; dirò soltanto, e forse non riuscirà altro che un chiarimento dello stesso pensiero del Vossler, che questo concetto del concetto, a cui la filosofia riduce il contenuto vitale di tutte le religioni, proseguendo lo stesso lavoro progressivo di purificazione ed elevazione dello spirito, che già proseguono le religioni nel loro svolgimento, non si può intendere come altra cosa da quella *lebeding wirkenden Vernunft*, che crea e svolge i concetti, e raggiunge quindi il concetto del concetto. E però non si può dire che il concetto (Dio filosofico) non susciti il sentimento religioso (timore, speranza, amore, fede), e che lo susciti invece il concreto del concetto, quel *primum datum*, quella nostra attività che è la generatrice del concetto. Si può dirlo, se per concetto si intende erroneamente un prodotto distinto dall'attività produttiva, l'astratto del con-

creto. E il Vossler deve averlo detto per cominciare adattandosi a questo falso concetto corrente, che distingue ed oppone al concreto il suo astratto. Ma che il suo pensiero, in fondo, sia diverso, s'argomenta da ciò, che, per lui, poi questa filosofia, a cui il nostro tempo per sua vergogna ha volte le spalle, la metafisica, la quale ha per suo contenuto appunto il concetto del concetto o meglio che è essa stessa il concetto del concetto, pel Vossler è religione. Il detto di Lessing, in conclusione, è falso perchè mescola due punti di vista, che pur si vuol distinguere: *In der Vernunftreligion weder Vernunft* (dal punto di vista filosofico) *noch Religion sei* (dal punto di vista religioso): filosofico, s'intende, *stricto sensu*, e religioso *stricto sensu*; o meglio nel senso astratto e quindi falso che si attribuisce alla religione e alla filosofia quando si distinguono e separano, come fa il Lessing, volendo una religione che non sia filosofia, e viceversa.

E se è così, come si giustifica la bipartizione della ricerca del Vossler intorno alla formazione della *Divina Commedia*? Se Dante appartiene a quell'*Art von Menschen* (*nur vollwertig*), *die ihren Glauben zu krititisiern und an ihre Kritik zu glauben den Mut hat*, come si può separare la religione di Dante dalla sua filosofia? Dante fu *kritisch, spekulativ und mystisch zugleich*: ma batterei molto sul *zugleich*: perchè Dante — non ha tre anime (una accesa sull'altra, com'egli avrebbe detto); la sua anima è razionalisticamente mistica e misticamente ra-

zionalista. Critica, speculazione, misticismo sono tutt'uno: sono il suo spirito: che è la sola realtà storica di cui possiamo ricostruire legittimamente lo svolgimento storico. E si badi: questa non è già una questione teorica, che non tocchi la struttura del lavoro del Vossler. Appunto perchè il Vossler è una mente filosofica, che si travaglia rigorosamente intorno ai concetti, di cui ha bisogno nella storia e nella critica, le idee teoriche fondamentali pervadono da un capo all'altro il suo libro, così metodico e architettonico: dall'impostazione, come si dice, delle ricerche fino ai risultati. E le conseguenze, non è a dubitarne, si continueranno a scorgere nei volumi successivi, specialmente nell'interpetrazione del poema.

Siamo lì: che cosa è il simbolo di Dante? Io mi permetto di allineare queste tre proposizioni dell'autore:

1. « Il sentimento religioso non si può manifestare se non nella forma del simbolo. Chi rinunzia al simbolo, rinunzia alla manifestazione della sua religione e però anche alla sua dimostrazione e in conclusione alla religione in generale. »

2. « Il simbolo ha il suo nemico mortale nel razionalismo. Questo lo distrugge e sconsacra, separando la rappresentazione formale del simbolo dal significato sostanziale del pensiero, che è in fondo ad esso. »

3. « Così intesa, la filosofia è realmente una religione, e la più alta forma di questa. — Que-

sta specie di religione filosofica non è più la nemica mortale del simbolo religioso. » [1]

Ora, queste tre proposizioni non si contraddicono — come di certo non si contraddicono — a un patto: che la terza rappresenti come la conciliazione delle due prime spogliate di quello che di unilaterale, esclusivo, e quindi astratto ed erroneo hanno ciascuna di esse verso l'altra. Onde bisognerà dire che: 1° quel simbolo, rinunziare al quale val quanto rinunziare *auf Religion überhaupt*, è un falso simbolo, cioè un simbolo, in fondo, immaginario, e che non è mai esistito, perchè non può esistere; 2° quel razionalismo, che è mortale nemico del simbolo, è anch'esso una creazione fantastica, perchè il razionalismo è una filosofia; una *philosophia inferior*, se si vuole, la quale però non potrà essere qualitativamente diversa dalla *superior*; ed essendo sostanzialmente filosofia, dovrebbe avere una certa amicizia col simbolo, cioè con la religione; 3° la verità e la realtà è la filo-

(1) 1. Nicht anders als unter der Form des Symbols kann religiöser Sinn sich äussern. Wer auf Symbole verzichtet, verzichtet auf die Veräusserung seiner Religion und damit auch auf ihre Betätigung und schliesslich auf Religion überhaupt (p. 24).

2. Das Symbol hat seinen Totfeind im Rationalismus. Dieser zerstört und entheiligt es, indem er die formale Vorstellung des Symbols von der inhaltlichen Bedeutung des zugrunde liegenden Gedankens abtrennt (136).

3. So verstanden ist die Philosophie thätsachlich eine Religion und zwar die höchste Form derselben. — Diese Art philosophischer Religion ist nicht mehr die Totfeindin religiöser Symbole (138).

sofia, come si deve intendere, o altrimenti, la religione, anch'essa come si deve intendere: e insomma la opposizione dell'una all'altra non esiste, ma si tratta soltanto di una distinzione empirica non giustificabile se non dal paragone di due forme di religione, una delle quali può essere meno rappresentativa (simbolica) dell'altra, e parere quindi essa filosofia, dove l'altra parrà religione; o di due forme di filosofia, delle quali l'una, come meno speculativa, meno critica dell'altra, può parere essa religione a rispetto dell'altra più propriamente filosofia. Il simbolo, insomma, non è *zerstört*, se non all'infinito, nella filosofia. La sua *Zerstörung* sarà un imperativo del processo filosofico, ma giammai un fatto, per cui si possa dire: ecco qui uno spirito filosofico, che ha distrutto in sè con la critica e la speculazione il suo misticismo. D'altra parte il simbolo come tale, appunto perchè, come il Vossler dice, non è un segno del divino, ma lo stesso divino, non può considerarsi come realmente scevro di razionalità e d'intrinseca filosofia. Donde la giustificazione così delle chiese positive, quando si oppongono ai tentativi d'interpetrazione razionalistica dei loro simboli, come dei razionatisti, che fanno questi tentativi. Le chiese tengono al loro simbolo (con una certa forma); il razionalismo si costruisce un simbolo diverso (con un'altra forma, più speculativa) per quella stessa forza, come nota il Vossler, che crea i simboli, ed ha creato il simbolo stesso delle chiese. Quindi l'identità del contenuto attraverso

le forme diverse: e quindi la lotta tra la chiesa che rappresenta un momento, consolidatosi e stratificatosi, della ragione, e la ragione, cioè un suo momento superiore. In altri termini, un simbolo religioso e una filosofia si possono distinguere realmente in due spiriti diversi: in Dante, puta caso, e in Goethe. Ma in Dante la sua filosofia è la sua religione intellettualmente sistemata; in Goethe la sua religione è la sua stessa filosofia cordialmente vissuta.

A questa inscindibile unità dello spirito dantesco parmi che il Vossler non abbia badato abbastanza: laddove Dante, da uomo veramente *vollwertig*, è uno degli spiriti più pienamente armonizzati in tutte le sue aspirazioni, in cui non credo sia possibile mai additare un dissidio di fede e di critica, una compressione della religione sul potere della ragione, o un moto di ribellione, un sorriso d'ironia, un accorato gesto di rassegnazione dell'intelligenza verso il domma religioso. Coscienza più tranquilla anche di quella di S. Tommaso, egli adegua perfettamente sè a se stesso, e nelle sue credenze si adagia con tutta la sua speculazione razionale. — Come dividere, dunque, la storia religiosa da quella filosofica della *Divina Commedia*?

Il Vossler, in fatto, le ha divise, come abbiamo detto, indagando a parte la storia del simbolo religioso della *Commedia*, e quella della sua filosofia: ma poi è stato costretto ad anticipare nella prima parte quello che nella genesi dello spirito del poema dantesco risale a Platone, a

S. Agostino, allo Pseudo-Dionigi; a riparlare nella seconda degli elementi mistici specialmente francescani, della filosofia medievale anteriore a Dante. E quindi un affaticarsi continuo a distinguere tra religiosità e razionalità, tra misticismo e filosofia; e poichè l'unità dello spirito dantesco s'impone per se stessa contro tutte le idee preconcette, uno sforzo costante di riconquistare cotesta unità, al di là del dualismo. E così, in fine alla prima, come alla seconda parte, il problema sorge e risorge, con tutta nettezza; e la soluzione additata dall'autore non riesce, naturalmente, accettabile: perchè, posta quella dualità, l'unità non si riconquista più, o sarà un'unità solo apparente, perchè estrinseca. La prima parte si conchiude con questa domanda: « Come è possibile che la *Commedia*, un'opera la cui unità è così assolutamente personale, abbia potuto crescere sul suolo del domma cattolico, la cui unità è così impersonale? » Il domma, si badi, secondo la giusta osservazione del Vossler non è per Dante fede, ma scienza, la più universale verità. La personalità di Dante è il suo potente speciale sentimento religioso. La risposta è: « La prepotente personalità del poeta, il suo volere e la sua fantasia, hanno riempito per modo il domma, che la parola *(Lehrsatz)* morta è divenuta simbolo divino. Appunto perchè la *Commedia* è un fatto personale di religiosità, essa consegue da un capo all'altro un valore simbolico » (1). Il nodo

(1) Pag. 135.

è qui tagliato, non sciolto: quell'impersonalità che si dice in antitesi della personalità del poeta, si finisce poi col dire che non è nient'affatto in antitesi con essa, poichè questa non è che la forma di quella. Ma in realtà la soluzione non era possibile, data quella specie d'antitesi. Se ci fosse quel cattolicismo fuori del volere e della fantasia (personalità), non ci sarebbe mai volere o fantasia che potrebbero riempirlo e personalizzarlo.

Così, nella conclusione della seconda parte, si afferma che in Dante c'è una contraddizione tra la misticità e la sua filosofia; per cui « egli giudica la ragione ora come la migliore parte dell'uomo, ora come l'ostacolo più deplorevole alla beatitudine divina; la poesia ora come menzogna, ora come rivelazione; se stesso ora come educatore e propugnatore, ora come simbolo e immagine dell'umanità; la sua *Commedia* ora come un poema didattico morale, ora come un divino canto profetico. Soltanto raramente e come per caso egli ha coscienza di tali contrasti. Soltanto in punti secondarii e poco appariscenti egli cerca di comporli scientificamente.... Nelle cose capitali però il contrasto non arriva alla coscienza come contraddizione, perchè tra il filosofo e il mistico sta di mezzo il Poeta e concilia (*versöhnt*) l'uno con l'altro. Nella *Divina Commedia*, qui per la prima volta e soltanto qui, la conciliazione è raggiunta » (1).

(1) Pag. 263.

Se per questa conciliazione s'avesse ad intendere quella suprema fusione di tutto lo spirito dantesco, che assorbe, come s'è detto, nella sua poesia tutto il proprio contenuto, cioè tutto se stesso, e quindi tutti gli elementi astratti della propria personalità, mistici e filosofici, il Vossler qui avrebbe espresso una verità sacrosanta. Ma il Vossler vuol dire che gli elementi spirituali di Dante, ossia il contenuto della sua poesia, è in se stesso contradditorio: e che la poesia come tale compie quella *Versöhnung*, che per se stessa sarebbe impossibile. Anche qui una conciliazione meramente personale (della personalità poetica), dove la cosa non la comporterebbe. E, staccata la cosa dalla personalità, la conciliazione riuscirebbe estrinseca, evidentemente, alla prima. Concezione, non solo inesatta, ma assai pericolosa alla valutazione dell'arte dantesca: e che perciò io mi fermo a rivelare qui con cura. Giacchè non solo così viene negata l'unità speculativa di Dante, ma compromessa, se non m'inganno, la sua unità, la sua vita, la sua energia poetica. Se l'anima di Dante, quale noi la conosciamo nella *Commedia*, non è un'anima che traspare di là dalla sua poesia, questa poesia che ad essa imprime l'unità, le imprimerà un'unità meramente esteriore e artificiosa, non derivante dalla stessa realtà spirituale del poeta. La quale realtà non si può certamente considerare fuori della personalità del poeta: ma nella stessa personalità resta come l'antecedente della poesia; e se è un antecedente diverso dalla forma poetica, vuol dire

che non trova in questa la sua adeguata espressione. Si sa, la logica non è l'arte; e questa ha la sua logica, che concilia ciò che logicamente (rispetto alla logica dell'intelletto) non è conciliabile. Ma in che modo concilia la logica artistica? Non certo intellettualmente, bensì fantasticamente. E nell'unità della forma estetica il contrasto reale e quindi logico deve riflettersi in uno speciale carattere tragico della forma stessa, il quale è agli antipodi della sicura imperturbabilità, della serenità solenne della *Commedia*. Una contraddizione logica, poi, di cui non si abbia piena coscienza (e che non può perciò riflettersi nella forma artistica) è una contraddizione di quelle, che sono in ogni singolo sistema filosofico, e sono il motivo determinante del progresso nella storia del pensiero speculativo.

Nell'anima di Dante, nella sua coscienza, tutto è fuso, tutto è uno: la religione è filosofia; e la filosofia è arte: cioè, a rigore non c'è nè religione, nè filosofia, ma arte; un'arte, come non ce n'era stata mai; un'arte, che raccoglie nel fuoco della fantasia la visione dell'universo, natura e uomo; e l'uomo con tutte le passioni vitali, dagli amori bestiali all'amore del divino; e però con tutte le forme del sapere, della descrizione delle cose sensibili alla speculazione della realtà sopramondana. La poesia qui non ha da conciliar nulla, io credo; perchè sorge dall'unità straordinaria di quest'anima completa e fortemente personale. Il segreto per intendere la filosofia che ci sta dentro, e senza di cui perciò la stessa poesia

sarebbe inintelligibile, è di mettersi al punto di vista di Dante.

Allora, se qualche cosa del razionalismo ci pare che egli rifiuti perchè mistico, tirato tra la ragione e la fede, si vedrà come in realtà ei fosse costretto a rifiutarla per il suo razionalismo. E questo è necessario e sufficiente a intendere la *Divina Commedia*, la poesia. Altro ci vorrebbe per intendere il progresso ulteriore del pensiero nella storia della filosofia, e a considerare, astrattamente, Dante come filosofo: ma non è questo il caso della storia letteraria, e del Vossler, il cui interesse letterario è appunto l'intendimento estetico della *Commedia*; e il cui ufficio pertanto deve consistere nel ricostruire storicamente quel mondo dantesco (religione, filosofia, politica, biografia) che trova la sua forma nel poema. Onde la *religiöse Entwicklungsgeschichte* e la *philosophische Entwicklungsgeschichte* devono essere considerate, organicamente, rispetto al fine per cui son ricostruite, la stessa *kunstlehrische Entwicklungsgeschichte* della *Commedia*; come vede benissimo il Vossler, che indirizza entrambe queste indagini del primo volume a spiegare la personalità artistica di Dante. Ora, appunto per questo, credo che non occorre tanto valutare, quanto rivivere qui, in questi antecedenti, gli elementi dell'anima dantesca, riservando la valutazione all'atto della personalità che si sta ricostruendo, alla poesia. Altrimenti, per valutar prima, dove non si può, c'è rischio di non poter valutare dopo, quando si dovrebbe: ossia di non poter valutare esattamente.

NOTA ALLO SCRITTO PRECEDENTE.

Nel fascicolo della *Critica*, successivo a quello in cui apparve l'articolo, di cui faceva parte lo scritto precedente, furono inserite le due lettere seguenti:

1.

Carissimo Gentile,

Vi ringrazio della discussioue che avete pubblicato nell'ultimo fascicolo della *Critica* a proposito del mio *Dante*; vi ringrazio, perchè mi avete dato occasione di chiarire meglio un pensiero fondamentale, su cui poggia l'impianto, per così dire, meccanico del mio libro.

Voi criticate questo impianto, perchè esso presuppone la religione di Dante separata dalla sua filosofia, queste due separate dalla sua arte, e forse anche separate dalla sua morale. Con molta forza e con ottime ragioni voi insistete sulla perfetta unità dello spirito della Commedia.

Tutto, religione, filosofia, razionalismo e misticismo « son una sola cosa nel sacro poema », son poesia, sono lo « spirito di Dante » che è la sola realtà storica di cui possiamo ricostruire legittimamente la *Entwicklungsgeschichte*.

E siamo d'accordo. Ma, vi domando: questa unità è un dato, di cui si tratti di fare la preistoria, o è un giudizio vostro, mio, nostro, di cui si tratti di addurre le ragioni? Quest'unità chi l'ha costituita? La storia col suo natural andamento, o l'Alighieri col lavoro e cogli sforzi del suo spirito? Mi concederete, spero, che l'epoca in cui visse il poeta, fu travagliata dai più aspri dissidii fra razionalismo e misticismo, fra arte e scienza, scienza e fede; e che fu lui, lui solo a comporre gli stridori dei suoi tempi nell'armonia del suo capolavoro. Per cui, come volete fare la *Entwicklungsgeschichte* di questa armonia e unità, se non attraverso i dualismi che in realtà vi erano? Come volete rivivere il trionfo finale dell'eroe, senza avergli schierato contro in file nettamente distinte l'esercito nemico?

La critica che mi movete sarebbe giusta, se nella *Divina Commedia* l'unità di scienza e fede vi fosse per ragione storica, se cioè la filosofia non si fosse ancora nettamente differenziata dalla religione, se Virgilio e Beatrice formassero un personaggio solo, su per giù allo stesso modo come mo-

rale e politica, fisica e metafisica ancor non si distinguevano bene.

Ma la coscienza della distinzione, della differenza e perfino del dissidio fu nell'Alighieri stesso chiarissima; e più la chiariamo noi e più risulterà evidente, mi sembra, il merito dell'artista, che sottomise a stretta unità un mondo pieno di contraddizioni.

Le mie divisioni dunque non mi sembrano un mero artificio dialettico e nemmeno un espediente pedagogico, ma schietta necessità imposta dalla natura stessa del mio cómpito. Non vedo di aver stabilito separazioni, che storicamente non c'erano, nè di aver suscitato dissidii che psicologicamente non esistevano, nè di avere infranta o negata l'unità dello spirito che metafisicamente c'è.

Però vi concedo volentieri che molte osservazioni, molti passi nel mio libro, presi in sè, hanno qualche cosa di unilaterale, di esagerato e paradossale. Parte di queste mende si fonderanno e spariranno ad opera compiuta nell'insieme del mio lavoro, e quel che resterà, va bene, lo abbandono alla vostra spietata critica. La quale, ve lo assicuro un'altra volta, mi riesce sempre utile e gradita.

Heidelberg, 25 gennaio 1908.

Vostro
KARL VOSSLER.

2.

Carissimo Vossler,

Son lieto della ragione che mi date nella questione fondamentale, che cioè la *Entwicklungsgeschichte*, che si può legittimamente ricostruire, è quella dello spirito dantesco nella sua unità di religione e filosofia fuse nella poesia della *Commedia*. Il dissenso rimane bensì intorno al rapporto della filosofia con la religione fuori e innanzi di questo spirito dantesco, che, secondo voi, avrebbe ridotto ad unità *res olim dissociabiles*, operando addirittura un miracolo: laddove, per me, l'unità era già nella natura delle cose, storicamente e idealmente. Per voi la poesia come tale celebra il trionfo finale dell'eroe, quando questi si vede innanzi schierate le file nettamente distinte dell'esercito nemico. Io ritengo che la poesia, per sè, innanzi a questo nemico sarebbe rimasta fatalmente sconfitta, o sarebbe stata tutt'altra da quella serena e veramente trionfante poesia che è. Non che io neghi affatto il miracolo: ma credo che sia il miracolo dello stesso

pensiero, potentemente poetico, dell'Alighieri; e un miracolo perfettamente analogo a quello di ogni altro scrittore prima e dopo di lui: di ogni altro scrittore, che si sia proposto — e furono tutti prima di lui, nella scolastica — il problema di un accordo tra filosofia e religione; e l'abbia risoluto con un atto più o meno originale di spontaneità speculativa, che si può benissimo, e per un certo rispetto, si deve considerare quasi un miracolo: ossia creazione o sintesi spirituale. E in questo senso ammetto anch'io, che tutti i problemi storici intorno alle personalità eminenti debbano mirare non a un dato, ma a un giudizio, tenendo conto di quel *quid novi*, che la storia, deterministicamente, non spiega, e pure è la creazione, cioè appunto il valore di siffatte personalità.

Ma tale miracolo, se si considera nella sua individualità storica assolutamente nuova, non solo non si spiega col determinismo storico, ma non si spiega affatto: non se ne può fare la storia: che è quello che sostengono gli avversarii del metodo storico — tra i quali voi non siete [1]; — i quali dicono che Dante si legge senza commento; che Dante è Dante, ed egli solo col suo linguaggio ci può far penetrare, se cercato con amore assiduo, dentro al suo linguaggio, e quindi a tutta la sua anima. Voi, invece, che scrivete con la vostra geniale dottrina la storia dello svolgimento dello spirito dantesco, affermate il grande principio, che questa sintesi cioè questo Dante, nella sua stessa miracolosa creatività, s'è formato storicamente: è venuto fuori da tutto il movimento spirituale precedente: e il suo linguaggio è appunto quello che egli poteva far risuonare all'orecchio de' suoi coetanei, tra i quali sarà indispensabile che noi ci mettiamo, mercè la storia, se vogliamo intenderlo. Questa storia non è più determinismo storico; anzi finalismo storico, almeno da un punto di vista regolativo, come direbbe Kant. E io ho reso questa lode al vostro bel libro. Voi non partite, e non potevate partire, dai primordii del pensiero religioso e filosofico per arrivare a Dante; bensì partite da Dante per cercare innanzi a lui i suoi primordii fin nel pensiero orientale, dove pare di scorgerli. Che è poi la storia che si fa sempre, anche

---

(1) E non era il De Sanctis, il quale, nel raccomandare di leggere Dante « senza comenti », premetteva: « fatti i debiti studii di lettere e di storia »; cioè aveva di mira, nel suo biasimo, i commenti oziosi. V. *Nuovi saggi critici*, p. 3.

da quelli che non se la propongano, poichè non è possibile che uno storico cammini e cammini senza sapere dove ha da arrivare; e quelli che professano il rigido determinismo storico hanno anticipatamente questa meta da raggiungere: cioè quella nessuna meta, che è pure un criterio e un fine regolativo, frequente p. e. negli storici della filosofia.

La preistoria di Dante si costruisce, adunque, dal punto di vista dello spirito dantesco: altrimenti quella preistoria non metterà capo a Dante. E se per Dante non c'è filosofia che stia contro, e che non sia grado, e cioè una stessa cosa, della religione, — il suo pensiero, proiettandosi nel passato, deve impedirci di scorgere, quello che magari vi scorgeremo ricostruendo la preistoria d'un Cecco d'Ascoli, dissidii e opposizioni che non potrebbero spiegarci l'unità tranquilla dell'anima dantesca. Si sa che secondo la prospettiva dello storico tutta la storia muta aspetto: e la prospettiva del dantista è appunto Dante.

D'altra parte, questa prospettiva dantesca che sarebbe, ripeto, tutt'altra dalla prospettiva di Cecco d'Ascoli, è proprio una qualsiasi prospettiva, particolare, accidentale, unilaterale o troppo inadeguata al reale e complesso processo storico antecedente e seguente? Qui finisce la questione di metodo, e comincia la questione storica, in cui mi rincresce di non poter essere forse d'accordo con voi. Dante è sulla via regia della storia: non è un solitario, un illuso, un eccezionale, un sognatore, un utopista: sta al suo posto nel cammino della civiltà; non è un ritardatario, nè un precursore o profeta. Dal confine del Medio Evo, al punto a cui egli s'è posto, si domina agevolmente tutta la via diritta per cui l'uomo veniva; si scorge giù in fondo, nella nebbia d'una erudizione incerta e tradizionale, l'antichità non dimenticata; e volgendosi indietro, si può vedere l'aurora della vita nuova che sorge su dai comuni, e promette la rinascita.

A me non pare che, prima di Dante ci fossero dissidii, che Dante componga, tra fede e scienza. La filosofia s'era differenziata bensì dalla religione come Virgilio da Beatrice: ma non contrapponendosi, anzi conciliandosi, cioè unificandosi. Poteva il Virgilio di uno contrastare alla Beatrice di un altro, se si considerano i singoli pensatori individualmente: e anche S. Tommaso, ancora non santo, potè esser condannato quattro volte da' cattolici. Ma per chi condannava, come per chi era condannato, il vero Virgilio conduceva alla vera Beatrice: e quindi di dissidii psicologici non credo si possa

parlare. La stessa dottrina della doppia verità fin d'allora mirava ad eliminare il conflitto, vuoi socialmente, vuoi psicologicamente, facendo incommensurabili le due verità, che non si riusciva ad accordare. Ma i sostenitori di questa dottrina s'avvolgevano per i viottoli, non procedevano per la via regia, che mena a Dante: su cui non ebber presa gl'invidiosi sillogismi, come non l'ebber sui maggiori rappresentanti della cultura medievale.

Del resto, io non dubito che ad opera compiuta, quando voi vi sarete affrontato col poema, e ne avrete espressa tutta la poesia con la lucidezza e la penetrazione ammirabili della vostra critica, voi stesso cancellerete e farete dimenticare le divisioni che avete fatte in questa prima parte del lavoro; e queste mie osservazioni parranno allora non già una critica spietata come voi dite scherzando, ma una vera pedanteria. E poichè già avete tutto in mente quello che noi aspettiamo con desiderio, vi debbo ringraziare del non aver anticipato fin d'ora il giudizio che sarò per meritarmi.

Palermo, 5 febbraio 1908.

Vostro
GIOVANNI GENTILE.

X

Il regno dello spirito.

(1909)

Uno dei maggiori pericoli del nuovo idealismo è quello che nasce dai facili equivoci, a cui i suoi stessi principii fondamentali danno luogo nelle varie categorie di spiriti interessati a liberarsi delle strette mortificanti del razionalismo naturalistico: di quelli che in ogni tempo di rifioritura idealistica han rappresentato l'avanguardia e la retroguardia della reazione, con cui chi guardi da lontano è indotto naturalmente a scambiare il grosso o almeno il nerbo dell'esercito. Voglio accennare ai vani trionfi, che oggi cantano gli spiritisti, i teosofi, e gli altri cacciatori di misteri da una parte, e i paladini della autonomia della religione, dall'altra: i quali non avendo avuto fino a ieri da fronteggiare se non il nemico di ieri, morto quello, s'illudono d'avere, col riaffermarsi delle esigenze idealistiche, conquistato essi il campo, e di potervi ormai piantare i trofei della vittoria. Per costoro, l'idealismo è la negazione pura e semplice del naturalismo d'una volta: e se per questo lo spirito, come negazione della natura, era la negazione dell'essere,

per quello la natura come negazione dello spirito, sarebbe essa la negazione dell'essere. Essi non intendono affermare altro che quello che prima si negava, e viceversa. Quello spirito, di cui nessuno dianzi voleva sentir parlare, come altro dalla natura, quello stesso dovrebbe cacciar di nido, o dal trono, la natura; onde una realtà spirituale, tutta diversa da quella dell'esperienza sensibile, avrebbe una legge a sè da cui verrebbe autorizzata ogni fede nella più fantastica rappresentazione suggerita dai bisogni per vero immanenti dello spirito. Donde l'adombrarsi e il ricalcitrare delle scienze sperimentali, che, dentro i loro limiti, sono nel pieno diritto di mantenere i presupposti del naturalismo, contro questo nuovo idealismo, che parrebbe sorto per iscuotere le fondamenta più solide del sapere scientifico, gloria dell'età moderna.

Il vero interesse invece dell'idealismo è di confermare queste fondamenta, ossia il valore dell'esperienza, che è spirito, e però base del processo fenomenologico dell'assoluto: di dimostrare, anzichè mettere in forse, i principii razionalistici del sapere, in tutta la loro assolutezza, a cui il naturalismo si appellava, non ricavandone per altro tutte le conseguenze, e neanche le più importanti. Per il vero idealismo, come già pel naturalismo, la scienza, e solo la scienza, è la conoscenza adeguata dell'assoluta realtà, benchè questa realtà sia più profonda che il naturalismo non credesse. Che anzi l'idealismo è

veramente in grado, e esso solo, di giustificare pienamente questo presupposto, che per esso cessa di essere un presupposto. Contro i cosiddetti cavalieri dell'ideale oggi i rappresentanti genuini dell'idealismo filosofico devono essere alleati — *sub condicione*, s'intende, — de' loro nemici, campioni del naturalismo. Devono anche essi, bensì, proclamare che nell'età presente della cultura, al regno della natura è successo il regno dello spirito; ma non dimenticando di cogliere in questo spirito l'unità di sè e del suo contrario, nella quale ci sia posto anche per tutte le esigenze legittime, già non invano messe in chiaro da' seguaci dell'indirizzo naturalistico.

Devono anch'essi, di certo, cooperare al ristauro degli altari abbattuti, quali che essi possano essere, atti comunque ad appagare le aspirazioni più profonde e più vitali dello spirito umano; ma senza contrapporre in un'autonomia assurda tali aspirazioni al dominio di quella ragione, già messa in cielo, al luogo degli iddii, e che, in verità, non tollera limitazioni al suo impero sovrano: poichè già senza il sussidio e la sanzione di essa, non verrebbe fatto ad alcuno di rivendicare i proprii diritti.

Su queste considerazioni scivolano volentieri oggi molti dei cosiddetti modernisti, ai quali mancherebbe lo stesso filo da torcere se s'inducessero a negare l'irriducibilità della religione in quel che ha, si dice, di proprio, per cui differisce dalla ricerca e dal possesso meramente razionale della verità; e a scivolare sono incoraggiati da

parecchi pensatori, non modernisti, ma agnostici, sempre contenti d'ogni occasione che si presenti loro di far le fiche alla ragione — cioè a se medesimi, intanto, almeno, che stanno a lor modo filosofando! E di quest'atteggiamento si compiacciono anche i due direttori del *Rinnovamento*, mentre tanto bene, senza dubbio, vengon facendo alla cultura italiana; i quali chiamano a raccolta quanti più possono di scrittori, che si professano indipendenti da ogni chiesa, ma sono pronti a dimostrare che oltre a tutto, oltre anche alla filosofia, lo spirito umano ha bisogno della vita religiosa, per cui soltanto è dato di attingere, come che sia, le radici del reale e dello spirito. Atteggiamento indispensabile al sostegno della causa particolare che essi difendono; ma che è il giusto motivo di quel sospetto e di quella diffidenza invincibile, che essi incontrano negli uomini di scienza, che tengano ad essere affatto spregiudicati.

Ma tale rivista ha ultimamente [1] pubblicato un bel discorso inaugurale *Il regno dello spirito*, del prof. P. Martinetti, letto alla R. Accademia scientifico-letteraria di Milano il 9 novembre 1908: nel quale si sostiene bensì che il regno dello spirito voluto all'odierno idealismo si celebra sostanzialmente nella vita religiosa, che è il vertice della vita umana, la finalità suprema, da cui tutto trae valore, e a cui tutte perciò si indirizzano le altre attività; si fa, bensì, dell'attività

(1) Anno II, vol. IV, pp. 209-228.

intellettiva o scientifica una « funzione della vita religiosa » sorta, come tutte le altre funzioni spirituali, dalla « aspirazione dello spirito a penetrare nelle sue profondità ultime il fondamento soprasensibile della vita delle cose e della nostra stessa esistenza »; ma si propugna un concetto della religione, che è perfettamente identico al concetto di quella filosofia, nella quale il *Rinnovamento* protesta essere impossibile che sia per risolversi la vita religiosa dello spirito. « Se noi », dice il Martinetti, « osserviamo la vita religiosa non nella forma tradizionale, passiva, spesso degenerata, che essa riveste nella religione volgare, e che non è spesso se non pura ripetizione imitativa, ma nella forma propria delle anime veramente religiose, che hanno saputo accendere in sè una vita religiosa veramente originaria, noi vediamo che essa può assumere due forme, in corrispondenza alle due vie per le quali noi possiamo assurgere a quell'unità [« trascendente dello spirito », in cui si realizza « la coscienza dell'infinito e la vita dell'infinito »]: l'intuizione sensibile ed il pensiero astratto. Nella prima la vita religiosa nasce da una visione profonda e geniale della realtà sensibile, e l'eroe religioso è un ispirato, un veggente: nella seconda sorge da un'illuminazione geniale dell'intelletto, da una visione delle cose, non secondo la loro forma sensibile, ma secondo la loro unità ed il loro principio soprasensibile: allora il simbolo sensibile si trasforma in un simbolo razionale, in un sistema speculativo ».

Questo è quello che dicono quanti sostengono la tesi della morte della religione nella filosofia: la morte non vuol essere annichilamento assurdo, ma trasformazione in quello che il Martinetti chiama sistema speculativo; e che continua a designare come vita religiosa, quasi per contentare il *Rinnovamento.*

Ma, per dir la verità, non mi pare che lo stesso Martinetti concepisca con rigore questo sistema speculativo, verso il quale, egli dice, tende la religione in quanto « trae i motivi del suo progresso e della sua elaborazione interiore della vita superiore dell'intelligenza, dalla ragione ». Egli, pur attribuendo all'attività scientifica l'ufficio della « preparazione e costituzione della vita religiosa », nega che si possa ammettere tra la prima e la seconda un rapporto di efficienza diretta. « La vita religiosa perfetta, la vita in Dio, non è un prodotto dell'intelligenza, e sorge per se stessa come un'illuminazione interiore, come un dono della grazia: quindi l'attività scientifica non può proporsi di produrre, ma bensì di rendere possibile questa vita ». Qui torniamo alla pretta concezione scolastica medievale della filosofia come preambolo della fede, se pure per intelligenza e per attività scientifica il Martinetti non intenda qui la facoltà costruttiva del sapere meramente empirico.

Del resto, intendiamoci, il più rigoroso razionalista ammette anche lui un dono della grazia, un Primo, che è il principio e non può essere il prodotto della stessa elaborazione razionale. Ma

questo dono, questa illuminazione interiore, questo Primo, il razionalista lo chiama semplicemente — Ragione! La quale non è un mistero, che ci s'impone e ci accascia sotto il suo peso immane, ma è noi stessi, nel nostro libero produrci e nel nostro essere eterno. Onde noi ci permettiamo proporre questo discreto dilemma: o il Primo è la stessa ragione, con la sua logica, e la vera religione è la stessa filosofia, ossia la ragione nella sua autoctisi eterna; o il Primo è altro dalla ragione; e questa eterogeneità non si può provare se non per opera della ragione; ossia questo Primo non può essere prodotto se non dalla ragione stessa; e il vero Primo, da capo, è la ragione. Di guisa che una volta entrati nella ragione, ogni via d'uscita c'è fatalmente preclusa. Nè è possibile quindi filosofare in qualunque modo intorno alla religione, senza assorbirla nella filosofia.

E un'altra avvertenza. Nel suo discorso il Martinetti, inneggiando con elevate parole al regno dello spirito e alle opere nobilissime di esso, ostenta quasi un certo aristocratico dispregio verso le funzioni inferiori della vita, verso il perfezionamento materiale, verso la stessa democrazia, e subordina la vita sociale e morale, come puro mezzo, al fine trascendente della vita religiosa. Onde il regno dello spirito gli apparisce come qualche cosa che sia da instaurare, che in certi periodi storici e in certe condizioni sociali sia stato dalla volontà umana negato: un dover essere, insomma, non un essere. Ora, que-

sto non è il vero regno dello spirito filosoficamente inteso. Praticamente, il regno dello spirito è sempre da instaurare, ma filosoficamente questo regno è eterno. Il Martinetti, considerando, nel suo discorso, i rapporti del filosofo, del letterato, del poeta con lo Stato, confonde i due piani di conoscenza, che sono del tutto diversi. Non c'è dispotismo che possa (dico che possa) fare della scienza, in se stessa, una funzione dello Stato: perchè la scienza trascende la sfera delle relazioni politiche. Ma quell'uomo stesso che si politizza, limitandosi e sottoponendosi quindi a una legge pratica, è sempre e non può non essere sostanzialmente — ragione, cioè attività speculativa estratemporale, estraspaziale, cioè spirito. Non può: e quindi lo spirito ha regnato e regnerà sempre, perchè regna per definizione. Esso non aspetta nemmeno che siano soddisfatte le esigenze materiali della vita, per librarsi poscia a volo nell'aer puro della sua sfera più propria. Anche lì, come attività economica, e poi sempre, in ogni forma della sua attività, egli è sempre tutto se stesso, cioè coscienza della realtà, o meglio la realtà stessa, tutta, che, come può, a volta a volta, nel suo eterno divenire, ha coscienza di sè; coscienza non meramente intuitiva mai, ma logica: cioè, insomma, assoluta ragione.

L'idealismo, in conchiusione, non ha nulla da dispregiare, perchè ha si gran braccia — e questo è appunto il suo gran titolo al di sopra di ogni altra filosofia — da accogliere in sè e giu-

stificare, nel momento rispettivo, o al suo posto, ogni parte della realtà, che apparisce come lo stesso Tutto agli altri punti di vista: e in tutta la storia fa che posiamo soddisfatti lo sguardo, non perchè nulla di quel che è stato meriti tuttavia di essere (chè niente rivive), ma perchè tutto sempre ha meritato tanto di essere, che è stato: è stato, come si dice, la volontà di Dio: cioè, in quelle condizioni, Dio stesso, il regno dello spirito.

XI.

Le forme assolute dello spirito.

1. Forme assolute dello spirito sono le forme immanenti nel concetto puro dello spirito, e però costitutive di questo concetto. E se lo spirito non può essere mai il contrario di se stesso, lo spirito, il cui concetto si determina nelle sue forme assolute, non può uscir mai da queste forme assolute. Nè d'altra parte è possibile pensare che, oltre queste, assuma forme relative, le quali determinino esso spirito in concreto, meglio che esso non sia già determinato in astratto per le sue forme assolute. Perchè l'assolutezza è la massima concretezza, e superare l'assolutezza sarebbe andare di là dalla concretezza, nell'astratto. L'opposizione di relativo e assoluto non è opposizione interna, ma esterna al concetto assoluto del reale, che è appunto lo spirito; ossia è opposizione tra il reale oggetto del concetto relativo e il reale oggetto del concetto assoluto. Sicchè la forma relativa dello spirito, o spirito relativo, non appartiene al mondo della filosofia, che è il concetto assoluto dello spirito, o il concetto dello spirito assoluto; è lo stesso oggetto, che la filosofia vedrà in una forma assoluta, guardato da un punto

di vista relativo: sicchè la vera assolutezza, dovendo essere la risoluzione della relatività, non potrà ammettere una relatività accanto a sè.

2. Lo spirito è coscienza, sintesi di soggetto e oggetto, che può pervenire nell'autocoscienza all'unificazione dell'oggetto col soggetto, in una identità, che, per altro, in quanto la stessa autocoscienza è coscienza, si sdoppia *ipso actu* nella dualità del soggetto-soggetto e del soggetto-oggetto. E, chi ben guardi, l'autocoscienza è immanente essa stessa nella coscienza, e l'oggetto di questa è pertanto sempre lo stesso soggetto, in un momento suo determinato, oggettivato. La coscienza dell'altro è sempre coscienza di sè, perchè l'altro non è mai se non il Sè variamente determinato nel flusso dell'unità, in cui ciascun essere cosciente fa un tutto con l'universo, o, meglio, è la coscienza dell'universo.

Sicchè lo spirito non è sintesi di due opposti nati come tali; anzi di due opposti rampollanti dall'unità fondamentale dello stesso soggetto o Io. Ma l'Io, che è radice di questa dualità di Io e Non-io, non è l'Io che è opposto al Non-io: questo è l'altro Io che rampolla dal primo, non è il primo. Il quale è realmente l'unità ancora indistinta dei due termini, ossia il Tutto, di cui ognuno di noi il sente nel ritmo della propria coscienza il palpito universale.

3. Prima che si levi la luce della coscienza con l'atto distinguente-uniente di soggetto e oggetto, lo spirito non c'è. Ma è evidente che un istante, in cui tale luce non sia, non c'è nemmeno.

Perchè l'essere è appunto il mondo della coscienza. E di là dalla coscienza non vi può essere e non v'è se non la proiezione immaginaria dello stesso contenuto della coscienza. E se la coscienza è spirito teoretico, quel contenuto dello spirito teoretico, che è il così detto atto pratico dello spirito, l'azione, la quale, com'è stato dimostrato chiaramente [1], è un antecedente dei concetti e giudizii pratici, non può considerarsi come momento spirituale. Nè può giovare, a farne un momento spirituale, osservare che l'azione presuppone una base reale, che è conoscenza storica, fatto, anzi culmine dei fatti spirituali. Non tutto ciò che presuppone un fatto dello spirito è fatto dello spirito: il pensiero della morte, p. e., è nel suicida un presupposto necessario del suo morire fisico. E quell'azione che presuppone la conoscenza storica è una speciale azione, il cui presupposto è accidentale rispetto al concetto essenziale dell'azione, se non si considera il mondo dal punto di vista empirico del tempo, per cui sorge questo problema della base dell'azione.

L'azione è la vita: la vita dell'Io che è di qua dalla coscienza: è lo stesso Io principio della sintesi. E poichè questo principio della sintesi non è se non nella sintesi, vano è cercare l'azione, il mondo, fuori della coscienza in cui riluce, ora splendido or fioco. Chè veramente il mondo è una fiamma eterna, la cui combustione è pensiero, il cui combustibile è azione, è vita, è natura, mai

---

(1) CROCE, *Filos. d. prat.*, p. 29-32.

spenta. L'attività pratica è dunque un antecedente (logico) dello spirito; e può dirsi attività dello spirito, in quanto lo spirito è il combustibile in combustione: è l'attività cioè del combustibile, in quanto astrattamente si considera come non tuttavia entrato in combustione.

4. Se si concepisce il mondo, secondo che si deve concepire, come atto eterno, la forma finale di questo atto, nella quale tutte le antecedenti si risolvono, è questo ardere e fiammeggiare spirituale: il pensiero. Che sia atto, lo ha dimostrato Aristotile, quando, nel cercare l'assoluto che facesse intendere la natura, s'arrestò all'atto, che non è niente potenza: pura forma. Egli bensì staccò questo atto puro dalle sostanze, unità di forma e materia; ma con questa duplicazione — chè era tale — del suo puro atto diè un problema insolubile alla speculazione medievale: un problema, di cui la filosofia moderna a poco a poco s'è liberata accorgendosi che esso non esisteva, perchè, oltre l'atto puro, non c'è se non quel concetto empirico di una realtà empirica, che s'è superato col concetto assoluto di atto puro.

E se l'atto è pensiero, le forme assolute del pensiero, sono le forme assolute, le forme fondamentali del mondo,

5. Queste forme sono tre, secondo i momenti essenziali dello spirito: cioè posizione del soggetto, posizione dell'oggetto, e posizione della loro sintesi. Momenti, soltanto logicamente distinguibili; perchè la sintesi è originaria, come s'è osservato; è sintesi a priori: nè è possibile tra-

scenderla *in re*, per fissare il puro soggetto, come non è possibile trascenderla *in re* per fissare il puro oggetto; come non è possibile trascenderla per additare il mondo dell'azione, ecc. Questi momenti si possono dire perciò, nel linguaggio kantiano, trascendentali: ossia trascendenti l'atto reale eterno del pensiero, a cui sono realmente immanenti, solo dal punto di vista dell'analisi di esso atto reale eterno del pensiero. Perchè trascendentali, questi momenti non si possono trovare ad uno ad uno, ma soltanto tutti insieme. Onde le forme assolute dello spirito, corrispondenti a questi momenti trascendentali, non possono trovarsi nè anch'esse ad una ad una, ma si realizzano tutte insieme nell'unità immanente dello spirito.

6. La natura, infatti, di questi momenti è tale che nessuno di essi è realizzabile se non nella realtà degli altri due. Il soggetto è soggetto dell'oggetto; e non c'è soggetto vuoto; l'oggetto è oggetto del soggetto; e non c'è oggetto cieco; la sintesi è rapporto, che non sta senza i termini; è forma la cui materia consiste appunto nel soggetto di un oggetto e nell'oggetto d'un soggetto.

Sicchè il soggetto non è soltanto soggetto (tale soggetto, tale oggetto); perchè nel pensiero stesso dell'uno è compreso il pensiero dell'altro. E viceversa. L'uno e l'altro sono, dunque, ciascuno per sè, concetti contradittorii; poichè ciascuno dovrebbe essere altro dall'altro; ed è identico. La loro contraddizione si risolve nell'unità loro, che è la sintesi, appunto perciò originaria, di entrambi.

7. Data l'originarietà della sintesi, in che si fonda la possibilità di parlare di due momenti anteriori? E perchè primo il momento del soggetto, e non quello dell'oggetto?

La successione, di cui si parla qui (come s'è già accennato) è successione logica; e in filosofia non vi ha altra possibile successione; poichè la realtà, soggetto della filosofia, è eterna. La quale successione logica non consiste nella giustapposizione dei momenti, come la successione cronologica; giustapposizione, in cui ciascun momento è solo se stesso; bensì nella intussuscepzione (per esprimerci con un'immagine che può fissar meglio il concetto) del pensiero, ogni momento del quale è se stesso e tutti i precedenti (dialettica). Ora, se noi ricostruiamo col pensiero la sintesi della coscienza, troviamo che il concetto della sintesi è l'integrazione del concetto dell'oggetto e del concetto del soggetto; ciascuno dei quali ha bisogno bensì di questa integrazione ed inveramento, ma è intanto se stesso; sì che sia possibile al pensiero astrarre dall'integrazione richiesta dalla natura di ciascuno di essi. E così nello stesso tempo il concetto dell'oggetto è l'integrazione del concetto del soggetto. Ma non può dirsi, inversamente, che il concetto del soggetto venga a integrare il concetto dello oggetto, perchè l'oggetto è lo stesso soggetto oggettivato, e il soggetto non è oggetto soggettivato. Dal punto di vista empirico (se questo fosse sostenibile), si direbbe al contrario il soggetto integrazione dell'oggetto. Ma il punto di vista empirico disco-

nosce l'originarietà della sintesi; e smarrisce così il filo, che solo può aiutarci ad uscire dal labirinto della coscienza volgare.

Correggendo e integrando via via il nostro modo d'intendere lo spirito, noi, pertanto, movendo dal soggetto, passiamo per l'oggetto e ci fermiamo nella sintesi della coscienza. Questa correzione è integrazione progressiva del pensiero è, si badi, lo stesso processo eterno necessario del pensiero. Il quale non può essere che processo (logico, sempre, non cronologico); e, come tale, passaggio non da A a B; ma da A ad A', A'', A''' e così via: intensificazione costante di verità.

8. A questi tre momenti essenziali corrispondono, dunque, tre forme assolute dello spirito, che sono: l'arte, la religione, la filosofia: distinte tra loro e legate dagli stessi rapporti dei detti momenti. L'arte è la coscienza del soggetto, la religione la coscienza dell'oggetto e la filosofia la coscienza della sintesi del soggetto e dell'oggetto. Donde il corollario: che l'arte è in sè contraddittoria e ha bisogno d'essere integrata nella religione: questa per sè è contraddittoria e ha bisogno d'essere integrata nell'arte: integrazione, che vien ad essere integrazione simultanea dell'una e dell'altra, nella filosofia. Sì che la filosofia è la forma finale, in cui si risolvono le altre: e rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito.

9. Come, nella loro distinzione, i tre momenti del soggetto, dell'oggetto e della sintesi, sono momenti trascendentali; così, nella loro distinzione,

sono del pari forme trascendentali dello spirito assoluto l'arte, la religione e la filosofia. *In re* si ha lo spirito artistico-religioso-filosofico, o (poichè il filosofico è l'unità degli altri due) lo spirito filosofico, senz'altro. La distinzione, quindi, che si fa tra le forme assolute dello spirito non serve alla classificazione degli uomini in artisti, religiosi e filosofi, nè a distinguere un momento attualmente artistico da un altro momento attualmente filosofico nello stesso uomo o, in generale, nello stesso spirito. La distinzione storica è falsa: come falsa la distinzione storica tra natura e spirito, mentre nè anche qui è falsa la distinzione logica come di gradi della realtà. Come la realtà è spirito, lo spirito, dunque, è filosofia, eternamente: e però l'eterno Atto è filosofia.

10. L'arte è coscienza del soggetto: è, cioè, lirica. Il soggetto, questo centro della coscienza stessa, e però del mondo, puntualizza in sè e individualizza il mondo, costringendolo nell'attimo del proprio atto. Il poeta, come tutti sanno, non ci dice che cosa è il mondo, ma che cosa è il suo mondo, o il mondo come egli lo vede; e poichè questo mondo, come si riverbera nella sua anima, è la sua anima, egli non ci rappresenta mai se non la sua anima. Egli non vede, dunque, altro che se stesso. E quando noi l'abbiamo definito poeta, non possiamo giudicare più questo mondo che egli ci rappresenta, per sè (rispetto al contenuto); ma lo giudichiamo solo in lui, per vedere se egli, quale che esso fosse, lo ha rappresentato perfettamente o no; se cioè ne ha

avuto o non ne ha avuto l'intuizione o la coscienza (rispetto alla forma). Dove, si noti bene, poichè intuire se stesso è cercare il se stesso oggetto dell'intuizione, l'intuire questo mondo che è proprio dell'artista, non è un intuire diverso dall'intuire proprio del filosofo; ma un intuire un mondo diverso. La forma, cioè, che diciamo arte, è appunto questo contenuto: il soggetto [1], il quale sarà forma rispetto al contenuto della filosofia: la personalità dello scrittore.

L'artista ha sempre un mondo, che è, a chi lo guardi con l'occhio del filosofo, quel medesimo del filosofo: ma nell'artista vale unicamente in quanto mondo suo. E però si deve dire che, rispetto al suo valore, esso non è punto l'oggetto, ma lo stesso soggetto della coscienza. Quale che sia l'oggetto del canto, il poeta canta sempre se stesso; la sua coscienza è mera autocoscienza. Il suo infinito, non è l'infinito del misticismo religioso, nè quello della ragione filosofica; ma è quella situazione affatto individuale ove per poco il cor non si spaura; è la visione pessimistica, non meno individuale, del dileguarsi di ogni cosa finita in una immensità, in cui s'annega lo stesso pensiero, mentre l'anima che, si sforza di pensar tutto ciò, sente la dolcezza del naufragare in questo mare. L'infinito del poeta è insomma questa sua dolcezza del suo naufragio. E questo immiare, per dirla con Dante,

(1) Per questo concetto v. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, nella *Critica*, VI (1908), 321 ss.

tutto, questo è l'arte. L'individualità dell'arte è l'arte. L'individualità dell'arte non è l'individualità del suo contenuto, ma della sua forma: è il momento della soggettività, che è, per se stesso, individualità.

11. Ora, poichè il momento della soggettività si può integrare (e in questo senso correggere), non distruggere, l'arte non è solo del momento artistico, ma del momento religioso e del filosofico. E poichè, d'altra parte, il momento artistico è distinto dagli altri solo come momento trascendentale, non ci può essere arte, che non sia nel fatto anche religione e filosofia. Quindi non c'è arte che non si possa giudicare anche dal punto di vista religioso e filosofico: solo che in questo caso non si giudicherà più come arte. Quindi si dice che una poesia bella potrà essere irreligiosa e falsa. Questo significa, non che la bellezza, la religiosità, la verità siano tre categorie tra loro incomparabili dell'unico spirito (che in questo caso non sarebbe più unico, ma triplice); ma che la stessa categoria (che non è mai altro che verità) si riferisce, nei tre giudizii, a tre distinti momenti dello spirito; così come, passando dall'eterno al temporaneo, l'ingenuo errore del bambino, non è errore nel momento della coscienza proprio del bambino, e noi possiamo sentirne tutta la verità bamboleggiando con lui. Il filosofo che gusta la bellezza della poesia, ci vede dentro la verità, come la vede nella propria speculazione; ma una verità adeguata al momento, meramente individuale, proprio della coscienza poetica. La bel-

lezza dunque è pure verità, ma la verità del primo momento dello spirito. E così s'intende perchè il filosofo, che nell'atto della sua filosofia risolve tutto l'atto del mondo, quindi non solo della poesia, ma della natura, torni sempre a rivivere il momento poetico e a gustare la poesia eterna.

Tanto è vero che la verità della filosofia e dell'arte sono commensurabili, e la differenza è soltanto quella prodotta in due momenti diversi della successione logica in cui si dispiega la vita dello spirito, che il filosofo sente la bellezza della poesia e sente anche la bellezza della filosofia; sente questa come il colmo di quella; la stessa bellezza come sublimata; e il poeta invece sente la sua e non sente quest'altra; non sente l'aroma spirituale onde sono conservati εἰς ἀεὶ anche i prodotti superiori dello spirito. E d'altra parte nell'animo del poeta c'è, che non solo la bellezza, ma la stessa verità sia soltanto nella sua poesia; e se gli offrite quella del filosofo, questa gli riesce inintelligibile, inutile: per lui non è, insomma, verità.

E domandate all'artista, qual è il segreto della sua arte. Vi risponderà: il pensarci su; che è il segreto dell'arte del filosofo: ma all'artista basta di pensare su quello, che è oggetto della coscienza nel momento artistico; al filosofo spetta invece di pensare a qualche cosa di più.

12. Nell'arte così intesa, rientrano tutte le scienze naturali (astratte) matematiche. Le quali, come conoscenze di astratti, non esistenti, sarebbero ingiustificabili; se non fossero anch'esse conoscenze

di stati individuali del soggetto, o, senz'altro, del soggetto come mero soggetto. La matematica è la coscienza che ha di se stesso il matematico, che si trova dentro i triangoli e i quadrati, come messer Lodovico le donne, i cavalier, l'arme, gli amori. Non chiedete al matematico il perchè de' suoi dati; questi dati sono per lui un'esperienza immediata perfettamente analoga a quella della ispirazione artistica.

Le scienze astratte paiono in diretta opposizione con l'arte, che è intuizione del concreto e particolare, quando alle une e all'altra si attribuiscono rispettivamente oggetti, che sono affatto immaginarii; una volta le costruzioni matematiche, in sè considerate, o le specie naturali, anche in sè considerate, fuori dello spirito che crea le une e le altre; un'altra, quei tali personaggi poetici, Achille, poniamo, Francesca, Amleto o Don Abbondio. Ma l'oggetto vero è, in un caso, la costruzione, cioè l'attività costruttiva dello scienziato (condizionata, beninteso, dalla realtà dello scienziato nel mondo, in quanto cioè lo scienziato è un dato soggetto); nell'altro, quella del poeta: in ogni caso lo spirito, che intuisce immediatamente se stesso, senza preoccuparsi del sistema, cioè dell'oggetto, che non è più solo soggetto.

12. La religione è l'opposto dell'arte: essa è la coscienza dell'oggetto, come mero oggetto. Non importa che l'oggetto non possa essere mai mero oggetto: ciò vuol dire, come s'è notato, che la religione come forma pura, non è possibile! Ma

la religione, per se stessa, nella sua astrattezza, è questo impossibile, che pure l'uomo si sforza sempre di realizzare.

L'oggetto, puro oggetto, scisso dalla sua relazione col soggetto, è l'ignoto. Ma l'ignoto affermato è ignoto in qualche modo conosciuto: conosciuto come ignoto. Questo ignoto non è, dunque, in quanto oggetto, un oggetto così indeterminato che potrebbe soltanto poi farsi noto, determinandosi. E se ignoto vale indeterminato, questa sua indeterminazione è la sua determinatezza. Ora questo oggetto determinato, come ogni oggetto determinato, è oggetto di un soggetto determinato. Sicchè il soggetto che afferma l'ignoto, essendo il soggetto di questo oggetto (e non di altri oggetti), e non affermando se stesso, non afferma altro che questo ignoto (afferma se stesso unicamente come questo ignoto). Il quale ignoto, pertanto, non avendo, accanto a sè, altro che lo limiti, è, nella coscienza che lo afferma, assoluto o infinito.

L'oggetto della religione, come l'oggetto dell'arte, non è assoluto dal punto di vista filosofico, ma è assoluto dal punto di vista religioso o artistico. Il Dio del poeta è il suo Genio; il Dio del santo è appunto l'Ignoto. Da una parte: l'immediatezza della luce; dall'altra, l'immediatezza delle tenebre e del mistero; da una parte l'esaltazione del soggetto, dall'altra il suo prosternarsi e annullarsi.

13. Se questo annichilarsi del santo innanzi al Dio è impossibile, perchè il santo annichilato

non c'è più; se conoscere è impossessarsi con la coscienza dell'oggetto, e all'ignoto devesi piuttosto far dedizione assoluta di sè; il Dio ignoto è sempre noto (cioè è sempre soggetto, come l'arte è sempre oggetto); ma esso non è Dio, se non in quanto ignoto, altro, assolutamente altro dell'Io. Nel senso dell'alterità, dell'opposizione, o meglio nello smarrimento della propria autonomia e di se stesso, nel conseguente bisogno di darsi, di lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere, è la radice del sentimento religioso. Questo sentimento è originario e assoluto, però invincibile, nello spirito, appunto perchè lo spirito è questa vita di coscienza, che comprende l'oggetto, e l'oggetto in quanto oggetto spezza la nostra soggettività, abbatte la autocoscienza primitiva, e impone una legge alla sfrenata libertà dell'Io empirico. *Initium sapientiae timor Domini.* E poichè della sapienza possiamo dirci sempre all'inizio, e mai alla fine, il *timor Domini* rinasce e bisogna che rinasca sempre. Guai se l'Assoluto l'afferrassimo una volta, e ce lo cacciassimo in tasca per sempre! Appunto perchè atto eterno, il pensiero conquista eternamente l'oggetto vedendoselo sempre innanzi, come tuttavia da conquistare.

14. La religione è essenzialmente misticismo, affermazione dell'Assoluto come estrinseco all'attività affermatrice; e quindi negazione di questa attività stessa. E come l'atto mistico è affermazione dell'Assoluto in quanto negazione dell'attività affermatrice, quell'affermazione può raggiun-

gere il limite, come nel buddismo, con la negazione dello stesso assoluto, poichè la negazione dell'attività affermante, a rigore, importa appunto la negazione della stessa realtà affermata. E Brahman può esser negato da Gotamo per la stessa ragione per cui il brahmano negava tutto per affermare solo Brahman. Una volta negato il soggetto, l'oggetto, si riconosca o non si riconosca, è sempre un non-ente, un niente, lo stesso inconoscibile del Buddho; che, in quanto inconoscibile, è già Brahman.

15. Il misticismo religioso si suole, come l'estetismo artistico, opporre al razionalismo filosofico. Ma anche qui è d'uopo distinguere. Il misticismo non coincide, per così esprimerci, col razionalismo filosofico, ma coincide col razionalismo religioso. Il filosofo ragiona precisamente come il santo; se non che questi è in una situazione spirituale, in cui non vede altro che l'oggetto; e quello in una posizione spirituale diversa, in cui si vede l'oggetto nella sintesi col soggetto.

16. Il misticismo, rispetto alla filosofia, è immediatezza: è un dato oggetto, immobile, e incapace di ogni movimento, poichè il movimento supporrebbe l'attività soggettiva, che qui è soppressa. Oggetto immobile è come dire soggetto immobile: una certa posizione del soggetto, determinata dalla coscienza di un oggetto, la quale è quello che è, e non può mutare. Vano è perciò ogni sforzo che la filosofia faccia di modificare nello stesso mistico la spiritualità del mistico. La superiore verità filosofica anche pel mistico è insipida e falsa. La religione è intollerante.

17. La filosofia è la coscienza della sintesi di soggetto e oggetto, che risolve necessariamente la contraddizione inerente in ciascuna delle due posizioni contrarie, artistica e religiosa. In tale coscienza il soggetto come soggetto, che è la verità dell'arte, non ha più valore; e non ne ha più nè anche l'oggetto come oggetto, verità della religione. La verità per questa coscienza è in un soggetto che è oggetto e in un oggetto che è soggetto. Il soggetto che è oggetto risolve la individualità del puro soggetto nella universalità del puro oggetto, l'arbitrio nella legge, il finito nell'infinito, il relativo nell'assoluto. L'oggetto che è soggetto risolve la propria opposizione al soggetto, determinandosi, soggettivandosi, entrando nella libera attività del soggetto. La coscienza di questa sintesi inscindibile è coscienza della necessaria progressiva oggettivazione del soggetto come della necessaria progressiva soggettivazione dell'oggetto. È coscienza dell'unità dell'essere (oggetto) e del pensiero (soggetto). E poichè questa unità è appunto lo spirito: questa coscienza, che è la filosofia, è la coscienza dello spirito.

18. La filosofia sottrae lo spirito alla finitezza della coscienza artistica, come alla eteronomia della coscienza religiosa; onde lo spirito realizza quella infinità e libertà, che sono la vera infinità e la vera libertà come libera infinità e infinita libertà.

L'oggetto della religione come tale è tanto infinito quanto l'oggetto (soggetto) dell'arte come tale. Ciascuno, nella sua sfera, è infinito. Ma il

soggetto, che è oggetto dell'arte, è finito rispetto all'oggetto che gli sorge innanzi nel momento religioso; e può divenire infinito solo unificandosi con esso. Così dentro la religione una libertà c'è: la libertà della rinunzia alla propria libertà; ma, rispetto alla libertà dell'artista, è appunto non celebrazione, ma rinunzia alla libertà. *Fiat voluntas* TUA! Ora la mia volontà non è volontà se non è volontà di Dio; e la volontà di Dio, non è nè anche volontà per me, se non è mia. Sicchè la vera libertà deve essere infinita, e la vera infinità dev'essere libera, cioè mia.

19. L'infinità è l'attributo dell'oggetto che è quello che è, in quanto nessuna condizione modifica l'essenza sua. Esso è tutto; e ogni oggetto che si trovi limitato da altro, in funzione del quale va concepito, non è più l'oggetto, ma un elemento dell'oggetto. L'oggetto, che si finisce con l'affermare, non è più limitato. Quindi è assoluta necessità.

La libertà, invece, è l'attributo del soggetto che crea se stesso, e si crea e ricrea sempre, determinandosi in modo sempre nuovo con vera licenza poetica. Ora è chiaro che nè quella infinità è veramente infinita, in quanto esclude da sè la libertà, nè questa libertà è veramente libera, in quanto esclude la infinità. Perchè l'infinità del mero oggetto che è, e non si fa, è finita nella sua stessa determinazione, che presuppone un principio estrinseco di determinazione; e d'altra parte la libertà del finito è libertà condizionata e limitata dagli altri finiti e dallo stesso infinito, imposto dalla religione come estrinseco.

20. La sintesi originaria crea il vero oggetto dello spirito, che è la vera realtà, come unità di soggetto e oggetto, e quindi dei rispettivi attributi. E realizzando nella coscienza la vera natura dello spirito, reca in atto la razionalità essenziale della coscienza stessa: razionalità, che consiste nell'unità del particolare (soggetto) e dell'universale (oggetto), ossia nella individualità dell'universale; che è infatti la meta e la pace dell'anima, che ha, ma in sè, la verità, avendo adeguati nel ritmo della coscienza il soggetto e l'oggetto: libera dall'incubo religioso non meno che dall'incosciente e arrogante arbitrarietà dell'artista.

21. L'anima non è mai fuori di questa pace. La stessa arte, la stessa religione non si vive di fatto se non come filosofia, per quel tanto che l'arte stessa realizzandosi accoglie in sè di religioso e però di filosofico, per quel tanto che la religione in atto è già una stessa filosofia. Anzi l'arte degli artisti è tutta la filosofia degli artisti, come la religione dei santi tutta la filosofia dei santi. Onde ogni anima ha la sua pace in ogni istante della sua vita, che è sempre filosofia come unità di arte e di religione.

22. La distinzione tra arte che non è religione, e religione, tra religione che non è filosofia, e filosofia, in ogni singolo caso, come è accaduto tante volte di farla in questo volume, non è distinzione tra tutto il sistema spirituale artistico e il sistema spirituale religioso, e tra questo e il filosofico; ma distinzione tra il carattere d'un

sistema e il carattere dell'altro. Tra il cattolicismo e la filosofia moderna (per cui intendo la filosofia che movendo dal *cogito* cartesiano giunge all'idealismo assoluto scoperto da Hegel, e che si può dire filosofia dell'immanenza) c'è la differenza essenziale tra religione e filosofia, non perchè il cattolicismo non sia filosofia, o la filosofia dell'immanenza non sia una religione, ma perchè nell'assunto, nel principio stesso del cattolicismo c'è l'immediatezza dell'oggetto, che è la negazione del soggetto, perchè la negazione della libertà, e quindi della razionalità, laddove la filosofia immanentistica move dal principio opposto dell'identità dell'oggetto col soggetto, dell'affermazione del soggetto nell'oggetto. Ma non occorre dire che dentro la stessa filosofia dell'immanenza ogni ulteriore elaborazione (non solo permessa, anzi richiesta dal suo stesso principio razionalistico della mediazione dell'oggetto per l'attività del soggetto) viene via via ravvisando e risolvendo elementi religiosi da una parte ed elementi artistici dall'altra, che sono la sorgente perenne di contraddizioni, la cui definitiva sparizione segnerebbe la morte dello stesso pensiero filosofico.

23. Pure la fede indefettibile della filosofia è questa: che lo spirito viva di verità (cioè di filosofia): che il mondo sia questa eterna celebrazione della piena coscienza dell'essere, in cui arde esso, come s'è detto, e fiammeggia di luce immortale. L'elemento religioso e l'elemento artistico, infatti, per ciò che hanno di unilaterale, astratto e

falso, non sono se non in quanto superati nella coscienza sempre trionfante delle contraddizioni risolute. Che se l'essere è atto, ogni errore non è atto, ma fatto, un passato; non lo spirito stesso, ma la natura combusta novellamente nel fuoco spirituale liberatore.

24. La pace, dunque, dello spirito è pace di forte, pace di volontà virilmente operosa, che nel fare perpetuo trova la sua gioia. È pace impastata di gioia e di dolore, poichè gioia e dolore sono sempre palpiti spirituali, esperienze, atti sempre di coscienza, di verità. E nessuna gioia imbelle pareggia la dolce amarezza del poeta che intuisce tutto lo strazio di sè e del suo mondo, o del filosofo che ne vede la necessità nel sistema del tutto.

25. Ma in questa pace lo spirito che ha raggiunto la coscienza della propria natura non ha più nulla da respingere da sè: chè tutto si concentra nell'atto suo: tanto meno l'arte e la religione, che sono le sue forme assolute, fuse nella somma di tutte, la filosofia; la quale non può essere se stessa senza scaldarsi agli entusiasmi della vita intima della verità e senza assoggettarsi umilmente alla divina legge di essa, sanzionata liberamente dalla ragione.

APPENDICE

I

Uno storico italiano del Cristianesimo (Raffaele Mariano).

(1904)

Col settimo volume degli *Scritti varii* (1), che dal 1900 vien pubblicando a Firenze presso l'editore Barbèra, il Mariano compie la serie degli scritti di storia del cristianesimo e di polemica religiosa destinati a riveder la luce in questa raccolta. Seguiranno altri quattro volumi di articoli e saggi critici di letteratura, storia, politica e filosofia; e uno, che sarà, se Dio vuole, l'ultimo, contenente alcuni studi di filosofia della religione. Quando la pubblicazione sarà condotta a termine (non ne saranno rimasti fuori se non due libri, *Gli evangelici sinottici* e *S. Francesco d'Assisi* e alcune piccole cose ora parse trascurabili allo stesso autore), il Mariano potrà guardare con compiacimento alla lunga fila di questi eleganti volumi, e ammirare il bel frutto della sua prodigiosa operosità; e fors'anco meravigliarsi con se stesso di aver potuto scrivere tanto. Anzi, egli ha cominciato

---

(1) RAFFAELE MARIANO, *Intorno alla Storia della Chiesa*. Discorsi ed investigazioni, Firenze, Barbèra, 1904. [L'anno scorso uscì il vol. X: *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel* (Firenze, 1908): dove si può vedere a che termini si è ridotto l'hegelismo del Mariano. V. *Critica*, VI (1908), 204.]

fin da principio a contemplare, in fantasia, l'effetto di questa collezione delle sue opere, e a vagheggiare la gloria che se ne può attendere; e, non contento di farsi lui il raccoglitore di tutte le sparse membra della sua attività letteraria, egli ha voluto preporre al primo volume un proemio, in cui si fa lo storico e il critico — non molto severo, in verità, — di sè medesimo, e che ha intitolato modestamente: *L'opera mia nel campo degli studi religiosi*. E ha fatto bene: perchè chi avrebbe altrimenti pensato a leggere tutti questi volumi e a scrivere uno studio sull'opera del Mariano?

Tutti i volumi, infatti, finora usciti, si sono succeduti senza che la gente che legge e scrive mostrasse di accorgersene. Solo qualche chierico, che il Mariano ha carezzato e lisciato, è stato naturalmente attirato verso di lui, e a occuparsi de' suoi scritti, tributandogli quelle lodi senza di cui non avrebbe avuto per sè il gusto del *laudari a laudato viro!* Così un barnabita, mezza coscienza, a quel che pare, di cattolico e di pensatore, per più d'un rispetto somigliante al Mariano, e da costui lodato in varii punti de' suoi scritti, non ha mancato di recare sopra i libri del Mariano, un giudizio favorevole. E questi si compiace di riferirlo (1) come il giudizio di uno che per intelletto e dottrina vale, veramente, tutti quanti i suoi giudici non altrettanto benevoli.

Il Mariano del resto si conforta da sè pensando, che, se « sull'odierno pubblico italiano colto, nella sua grandissima maggioranza distratto, indifferente per le cose che riguardano la vita interiore, è naturale che i suoi scritti facciano poca presa, — non

(1) *O. c.*, p. 73.

è da escludere, in modo assoluto, che il valore che ora si nega, sarà loro riconosciuto in tempi migliori, da gente dall'animo meno sconvolto e dall'intelletto più diritto e più sano »; non è da escludere, perchè « alla fin fine nei suoi volumi un lavoro di spirito ci è; e quel ch'è spirito, non muore mai. Se non ci è metodo storico, ci è la ricerca della verità » [1]. Magro conforto; giacchè un lavoro di spirito non è lo spirito; e se lo spirito non muore mai, tutti gli errori, che pur sono lavori di spirito, devono morire. Nè la ricerca della verità ha un vero valore, se non procede per la via, per cui soltanto è possibile alla verità pervenire. Che se, mettendo da parte le parole, il Mariano cercasse un compenso alla indifferenza del pubblico nella saldezza della propria coscienza, neanche questo compenso io credo che possa trovare; perchè, malgrado le sue ripetute assicurazioni, nessuno crederà mai che questo scalmanarsi del Mariano per persuadere gli altri del grande valore dell'opera sua, dimostri già che ne sia persuaso lui. Se fosse sicuro del fatto suo, egli disprezzerebbe a fatti anzi che a parole il giudizio dei contemporanei, e non ci parlerebbe mai di sè, nè delle cose sue. Vero è che, per possedere una tal sicurezza, egli avrebbe dovuto nella sua lunga vita di scrittore vivere veramente e sinceramente nel mondo del suo pensiero, senza guardare nè a sè, nè attorno a sè; e allora non avrebbe avuto neppure il tempo di interrogarsi intorno al valore della sua persona. Il più chiaro segno della propria mediocrità è la preoccupazione della stima in cui si vorrebbe esser tenuti. E il Mariano che da quarant'anni si viene spacciando per un esperto intenditore di Hegel, non è riuscito

(1) Pag. 73.

a capir questo dell'hegelismo; che il vero scrittore non si ricorda nè di sè nè dei lettori, e ha innanzi solo le cose.

Ora sente tutta la malinconia della solitudine che lo circonda; e rammenta che in questa solitudine egli è stato sempre, da quando, chiamato (com'ei dice) a insegnare storia della Chiesa a Napoli, « si vide infine abbandonato da tutti, anche dai giovani », fino ad oggi « sull'estremo di una vita... spesa tutta in servizio della patria » (1). Pure, in questa solitudine, « con la conseguente atmosfera di diffidenza, di avversione, di silenzio e di abbandono », il Mariano non si scoraggia; almeno, così dice; e ripete l'ammonitrice parola del Goethe: chi vuol fare qualche cosa pel mondo, non gli si leghi: *Wer für die Welt etwas thun will, muss sich mit ihr nicht einlassen!* Il che è verissimo: se non che il Mariano sarebbe stato tanto contento di fare tutto il contrario! E intanto ha tutta l'aria di dire: *nondum matura est; nolo acerbam sumere.*

Giustizia vuole per altro, che si riconosca la quasi impossibilità, in cui il Mariano era ed è tuttavia, di scoprire la vera cagione della sempre crescente indifferenza con cui sono state accolte le cose sue. Nel proemio a quest'ultimo volume egli, discorrendo di una professioue di fede, fatta per invito di un pastore protestante in una *Rivista cristiana* di Firenze, e del movimento cattolico italiano, cerca solo il perchè della sua solitudine nel rispetto religioso pratico; e naturalmente non lo trova; benchè esso salti subito agli occhi di chi legga tale professione, in cui si protesta di abbracciare una fede positiva, e non si sa dire qual sia il contenuto dommatico di que-

(1) Pag. 71.

sta fede. Una volta i suoi studi e preconcetti gli avevano fatto parere, che nel protestantismo la verità cristiana si fosse incarnata ed attuata nella sua plenitudine. Dopo, la riflessione e l'esperienza hanno finito per provargli che la verità cristiana non era tutta nel protestantismo, e che una parte, e non indifferente, di essa era pur rimasta nel cattolicismo [1]. Dunque, si dirà: mezzo luterano e mezzo cattolico, a cavaliere di due fedi diverse; e quindi nè luterano, nè cattolico. Il Mariano, che non è mai a corto di parole, dopo aver accennato questa duplicità della sua fede religiosa, gira e rigira per altre pagine molte sulla sua dichiarazione, mettendo e togliendo, dicendo e disdicendo, tanto per non giungere alla conchiusione necessaria delle sue premesse, che egli cioè non è luterano, nè cattolico. Sicchè l'ultima conchiusione rimane quest'altra, che egli non solo non è nè luterano nè cattolico, ma non ha neanche il coraggio di dire che non è nè luterano nè cattolico. E quindi è chiarissimo che nessuno può seguire il Mariano, perchè nessuno sa che cosa il Mariano vuole.

È bensì innegabile ora in lui una certa tendenza preponderante verso il cattolicismo, di cui apprezza altamente la fermezza e la garanzia di tradizione rispetto al contenuto della fede cristiana; ma è una tendenza rattenuta e compressa; perchè in fondo il Mariano mantiene contro il cattolicismo i vecchi motivi protestanti di ribellione; ed è poi, per se stessa, la tendenza che può meno procurare seguito e simpatia oggi che anche in Italia gli stessi cattolici, come il Semeria, il Minocchi, il Murri, e tutti i loro

---

(1) Pag. 16.

numerosi aderenti, ossia la parte più vivace del cattolicismo, accennano piuttosto ad abbandonare che a raffermare il nativo e schietto spirito di autorità dommatica, proprio della Chiesa cattolica. Oggi che il cattolico, non so con quanta sincerità, comincia tuttavia a riconoscere i diritti del libero pensiero e della ricerca scientifica, il Mariano, che vorrebbe dirsi cattolico, mette in forse i diritti assoluti della scienza e vien fuori (lui, l'hegeliano!) a sostenere che « il dover la scienza essere scopo a se stessa non importa che codesto scopo vada concepito in guisa che ogni e qualunque bene della esistenza nostra spirituale ed etica debba essergli sacrificato » (1); come se la scienza potesse affermare il falso o come se i beni della nostra esistenza spirituale ed etica potessero essere tali senza essere i veri beni di tale esistenza. Così, avendo anche il Semeria distinto un domma-macigno, immutabile, da doversi accettare passivamente, e un domma-germe, mobile, vivo, appropriabile da ciascuno con un'assimilazione attiva, e avendo anche sostenuto (con poca esattezza, è vero, ma con molta furberia) che questo secondo è il domma della Chiesa cattolica, il Mariano se ne scandalizza, e rivendica i diritti del domma-macigno, del quale, sentenzia con sussiego, si ha torto di non parlare con rispetto (2); si scandalizza (egli, l'hegeliano!) che avrebbe dovuto aver meditato come tutto sia sempre *in fieri*, e niente mai fatto. Con questo spirito grossamente retrivo, incerto, irresoluto, contradittorio ci sarebbe da meravigliarsi se il Mariano fosse riuscito a tirarsi dietro un solo essere ragionevole.

---

(1) Pag. 372.
(2) Pag. 44.

Nè, fuori del campo pratico della religione, ha concluso di più. Nel secondo dei discorsi proemiali, ristampati in questo volume, a quei pochi e disgraziati corsi di storia del cristianesimo da lui tenuti nell'università di Napoli, trattando del concetto stesso della sua storia, proclamò nel 1887 quella curiosa teoria storica, a cui è legato specialmente il suo nome. Per lui, come pel Vera — di cui il Mariano raccolse e pubblicò nel 1869 le lezioni d'*Introduzione alla filosofia della storia* — la vera storia è la filosofia della storia: concetto tutt'altro che inesatto se inteso bene; se non che pel Mariano la filosofia della storia non è la stessa storia prammatica logicamente ricostruita, o, se si vuole, idealmente rivissuta nel suo reale e logico processo, ma una storia sovrapposta alla prammatica; una storia per la quale « a gran pezza più della indagazione e dell'accertamento critico dei dati empirici e dei loro fonti, importa lo scrutare nei fatti il principio che dentro vi si muove, e il ricondurli a questo, e il mostrare come ne derivino e come vi si riconnettano » (1). È nota la polemica a cui questo strampalato concetto del Mariano diè luogo l'anno appresso, quando il Mariano, in una relazione accademica sul *Campanella* dell'Amabile, si adoperò in tutti i modi a screditare quel metodo storico a cui l'Amabile s'era con grande scrupolo e acuta intelligenza attenuto, e giunse a chiamare forma di pedanteria e d'ipocrisia propria del nostro tempo il volere le storie documentate, e ad insegnare che « paleografia, cronologia, filologia, erudizione, son tutte cose che servono bene a chiarire e a far intendere, ma non beatificano lo spirito! » — e si-

(1) Pag. 123.

mili sciocchezze. Allora anche disse, che la vera dote dello storico è saper pensare; e che in quanto alla materia su cui pensare, il maestro potrà servirsi dei risultati delle ricerche altrui, perchè « la ricerca non è scopo a se stessa. L'opera di quei che cercano sarebbe evidentemente vana, dove non fossero quei che mettono a profitto i prodotti del loro lavoro... Non tutti sono obbligati a fare lo stesso, non tutti a fare insieme da seminatori e mietitori » (1). Ma lo spirito, il sentimento storico — gli rispose giustamente l'Amabile — « non deve essere insufflato, non deve emergere dall'oracolo pomposo del narratore, ma deve emergere dalla ricca esposizione de' fatti sulle cose e sulle persone, attenendosi strettamente a' documenti e servendosi delle parole medesime di essi ». E circa la comoda teoria del tu semini e io mieto, lo stesso Amabile con molto sale ricordò che « i ricercatori profittano essi medesimi delle proprie ricerche, quando vogliono dar fuori un'opera storica; ed è tanto inesatto il dire vigente e dominante nella storia la voluta divisione del lavoro, che gli storici come p. es. il Gregorovius ed il Mommsen, nominati dal Mariano in primo luogo nella lista degli storici illustri, vengono spesso anche in Italia e vi dimorano a lungo, e sono sempre incontrati tra le carte vecchie e i libri vecchi da quelli che non disdegnano il lavorare, mentre gli ontologi della storia, burbanzosi ed amici del quieto vivere, se ne stanno come Titiro all'ombra del faggio; con la sola differenza, che, invece di dar fiato alla cennamella dànno fiato a un trombone; e invece di godersi soltanto l'*otium*, si godono l'*otium cum dignitate et re-*

---

(1) Vedi gli *Atti della R. Acc. delle scienze mor. e pol.* di Napoli, XXXIII, 218-220.

liquis... Al Mariano la paleografia, la cronologia, la filologia, l'erudizione, non giungono a beatificare lo spirito; se lo beatifichi quindi a modo suo. Ma non dica di non intendere cosa sia la grande arte, l'arte pura, mentre vanta la capacità sua a « soffiar dentro »; badi che dal soffiare nasce il gonfiare, e appunto dal gonfiare nasce la grande arte » (1). Lezione dura, ma meritata da chi si fa innanzi a uno storico che ha sostenuto fatiche e spese straordinarie per far rivivere innanzi a sè un periodo di storia e in esso un eroe del pensiero; e gli dice con vana prosunzione: — tutto ciò sta bene; ma c'è qualche cosa di più e di meglio da fare sul vostro stesso soggetto, e per cui, senz'altre indagini, senz'altra fatica, basta saper pensare. Lasciate fare a me! —

Eppure, da questa lezione il Mariano non trasse nessun profitto. Convinto che quel che più importa è saper pensare, e che nella casa del Padre Eterno vi sono molte stanze, e che la stanza assegnata a lui è quella del saper pensare, pur dovendo per l'ufficio suo attendere alla storia della Chiesa, non s'è mai curato di studiarsi le fonti, da cui soltanto è possibile attingere la storia, chi non voglia pappagallescamente ripetere un imparaticcio; ma ha badato a pensare, e a disprezzare gli strumenti filologici della storia. Onde ancora nello scritto già ricordato del 1900, *L'opera mia nel campo degli studi religiosi,* torna a parlare del metodo storico, come d'un metodo « quanto d'ordinario tenero di minuzie morte o vane, altrettanto ripugnante ad ogni ricerca intima delle verità morali e spirituali, che dalla storia

(1) *La relaz. del prof. Raff. Mariano sul Fra Tom. Campanella di L. Amabile,* Osservazioni di L. A., Napoli, 1888, pp. 40-41, e pp. 57-8.

e dai suoi fatti (!) si lascian desumere »; scherza sulle « industriose emendazioni erudite (quando non siano semplici collazioni paleografiche di vecchi codici) » (I, 24-6); e ricanta ancora una volta la sua vecchia canzone, che la storia del cristianesimo « dev'essere davvero luce e lume [prima la storia e i suoi fatti, ora la luce e il lume: tanto per saper pensare!] pel presente, e anche per l'avvenire »; e che « la ricerca storica, limitantesi a ristabilire nei testi l'interpunzione giusta, a restituirli alla miglior lezione, a correggere i fonti, sostituendo, non so, alle congiunzioni le particelle responsive o esplicative, e agl'imperfetti gli aoristi o viceversa, a badaluccare e ad azzuffarsi per colmar lacune, per cui, dopo colmate, i documenti non dicono nè ci fanno apprendere niente più di prima: tutto questo fantasticare ed annaspare ed agitarsi, per aspro e faticoso che possa parere, è, per sè solo, lavoro che d'ordinario non cava un ragno dal buco, e lascia il tempo che trova » (I, 62-3). Dove l'autore, com'è chiaro, crede di far ridere alle spalle dei filologi! Ma non gli si può non rimproverare anche qui un difetto di sincerità. Egli si ride a suo modo del lavorìo filologico onde si correggono i testi; ma perchè non si ride addirittura degli stessi testi? Chi non si cura se i documenti sieno falsi o autentici, scorretti o genuini, è per l'appunto dei documenti che non si cura. Nè il Mariano del resto si avrà a male di sentirsi dire che egli non legge le fonti per la sua storia: perchè questo già gli parrebbe, come dice lui stesso (II, 31-2), un ricominciare *ab ovo* e non venir mai a capo di nulla. Egli legge i libri degli storici moderni, anzi contemporanei, persuaso, che, bravo com'è lui solo a pensare, avrà modo di scoprirne sempre il debole e ne avrà quindi motivo e

materia da scriverci lui un saggio critico, per rimetter la verità sui piedi. Si guardi infatti tutta la sua produzione; essa si compone quasi interamente di recensioni gonfiate fino ad assumere l'aspetto esteriore di monografie, dove del Mariano non c'è se non il *saper pensare*, ossia, il più delle volte, il sofisticare verbosamente sui giudizi altrui Ma fossero vere recensioni! Il recensire un libro richiede sempre una ricostruzione storica con l'esame nuovo e diretto delle fonti, se si tratta d'un libro di storia. Invece, fedele ai suoi principii, il Mariano non s'è dato mai la pena di rifare un libro, che gli sarebbe parso un considerare *idee e cultura* quasi *un mucchio di rovine sempre rivangato e sempre rovistato daccapo* (II, 32).

Allora, perchè scrivere? e che cosa scrivere? Scrivere si doveva per edificare, mostrando come e che cosa si deve pensare per beatificare lo spirito; e quanto alla materia, non volendo ricopiare i libri altrui, aiutarsi col pensiero: in volgare, chiacchierare. Questa appunto è l'impressione affannosa che si ricevono dalle lunghe memorie e dissertazioni marianesche: di stare a sentire uno che parli e parli senza aver nulla da dire. Nè solo questo difetto letterario nasce dalla vuotaggine di questi scritti; ma anche un certo vizio, che tocca più da vicino l'animo, e oltre il letterato rende poco simpatico l'uomo. Perchè il Mariano, essendosi dovuto accorgere presto della freddezza, anzi del fastidio con cui gli studiosi accoglievano i suoi scritti, e non essendo stato da tanto da accorgersi di chi era la colpa, ha finito con l'assumere il tuono proprio di quanti amano ciarlare; i quali, quando non vedono abbastanza attento chi è condannato a subirli, lo tirano, lo punzecchiano, lo redarguiscono ogni po' come per-

sona scortese che voglia parlar sempre lui e non star mai a sentire gli altri. Il Mariano, poichè la gente non fa a modo suo e non si ferma al suo passaggio a guardarlo, fa la voce grossa e grida che oggi non ci sono che animi sconvolti e intelletti malsani; e burbanzosamente rampogna e dispregia con parole aspre. E poi cerca perchè il pubblico si alieni sempre più da lui!

Ma insomma, si dirà: il prof. Mariano non sarà uno storico, ma è bene un filosofo. — Adesso il Mariano non è più che un predicatore inefficace e noioso, perchè vuoto di pensiero coerente e serrato, privo di vero sentimento spontaneo. Una volta voleva passare per un seguace di Hegel. E in verità qualche proposizione forte, tolta dai libri di Hegel e sparsa qua e là tra il floscio tessuto delle sue loquaci elucubrazioni, pareva tener su il discorso e infondergli una certa vigoria di pensiero speculativo. Ma erano frasi staccate e ripetute meccanicamente e senza vera riflessione; perchè il Mariano effettivamente non ha capito mai nulla di ciò che vi è di più sostanziale in Hegel, nè ha meditata seriamente nessuna grande filosofia. Filosofo della religione, ei non potè mai capacitarsi di uno dei punti meno discutibili dell'hegelismo, della risoluzione necessaria della religione nella filosofia. E vana gli riuscì la critica mossagli in proposito da uno dei più acuti interpetri di Hegel, il prof. Maturi [1]. E non intender questo significa non intendere il concetto dello spirito assoluto, che è il punto di partenza della filosofia hegeliana. Filosofo della storia, egli

---

(1) Nel libro: *Uno sguardo generale alle forme fondamentali della vita,* Napoli, 1888, p. 92. Cfr. anche *La filosofia e la metafisica,* Napoli, 1894, pp. 9-10.

non ha neppur sospettato che la logicità del reale, che è il presupposto della filosofia della storia hegeliana, importa necessariamente l'identificazione di questa filosofia con la coscienza filosofica della storia concreta in tutta la ricchezza delle sue determinazioni; onde s'è affaticato tanti anni a costruire una storia di idee, quando avrebbe dovuto costruire un'idea della storia.

Ma oramai egli ha voltato le spalle ad ogni filosofia, e lima i suoi vecchi scritti, ornandoli dei più preziosi riboboli del parlar fiorentino. Fine degna di chi non è riuscito in tutta la sua vita a pigliare sul serio nè la vita nè la scienza.

II

S. Tommaso e Kant.

(1903)

Nella sua Enciclica al clero francese dell'8 settembre 1899, Leone XIII, richiamando gli ammonimenti di quell'altra più celebre *Aeterni patris* del 4 agosto 1879, tornava a riprovare « ces doctrines qui n'ont de la vraie philosophie que le nom; et qui, ébranlant la base même du savoir humain, conduisent logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion »; e deplorava che da qualche anno taluni cattolici si lasciassero rimorchiare da una filosofia, che « sous le specieux pretexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical toutes les certitudes que la métaphysique traditionelle, consacrée par l'autorité des

plus vigoreux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur ». E continuava a prendersela contro tale scetticismo dottrinale d'importazione forestiera in Francia e d'origine protestante. « Nè più nè meno, dissero i *Kantstudien*, che una condanna ufficiale del Papa alla filosofia kantiana » (1). E come Leone terminava raccomandando ai venerabili fratelli francesi i metodi già additati nella Enciclica di venti anni addietro, ossia lo studio della filosofia di San Tommaso, l'Eucken inserì nei *Kantstudien* del 1901 (2) una vivace protesta contro le affermazioni papali, provandosi a mostrare quanto la filosofia aristotelica di San Tommaso sia lontana dallo spirito moderno, e come bene per contro vi corrisponda la filosofia di Kant. È vero che *contra principia negantem disputari nequit*. Nè l'Eucken commette l'ingenuità di sperare un qualche effetto del suo scritto su gli avversari, che sono fermi e rigidi, com'egli stesso nota, nel cerchio delle loro idee. Ma gli par sempre utile chiarire la posizione del problema e richiamare l'attenzione sul punto essenziale della questione; e però si prova a dimostrare, 1° perchè, per uno che si sia chiuso nel tomismo, sia impossibile l'intelligenza della filosofia kantiana; 2° perchè, a chi si fondi sullo spirito kantiano e sappia apprezzare la storia *(die weltgeschichtliche Arbeit)* degli ultimi secoli, sia impossibile un ritorno a Tommaso.

---

(1) V. *Kantst.*, V (1900) 384-6: *Ultramontane Stimme über Kant.*

(2) R. EUCKEN, *Thomas v. Aquino u. Kant, ein Kampf zweier Welten*, Berlin, Reuther u. Reichard 1901 estr. dai *Kantst.* Bd. VI, H. 1 con aggiunte.

Sono due mondi assolutamente diversi; e l'Eucken ha ragione di contrapporre il soggettivismo di Lutero e di Kant a quel concetto tutto medievale, proprio dei cattolici e relativo non solo alla religione e alla filosofia, ma a tutti i fatti politici e sociali, dell'unione della realtà dello spirito con un elemento sensibile, e della impossibilità di ammettere come reale alcuna grandezza spirituale che non si riduca sotto forma di corpo sensibile. Lutero afferma l'intimità della fede: Kant la soggettività del sapere e l'autonomia della morale: ma per gli oggettivisti medievali, la fede, il sapere, la moralità così diventano arbitrarii, inconsistenti, semplici illusioni.

L'Eucken ha ragione da vendere quando nota che la posizione dell'oggetto rispetto al soggetto è rovesciata per Kant, e che è impossibile perciò combattere Kant con le armi del pensiero medievale. E sono pienamente con lui nel riconoscere che il soggettivismo kantiano, e nella conoscenza e nella morale, è ben altra cosa dall'individualismo protagoreo. Ma aveva in tutto torto Leone XIII a concepire il kantismo come uno scetticismo, se anche l'Eucken, mentre combatte queste tesi, fa indietreggiare la cosa in sè fino a una lontananza inaccessibile? (p. 15). E non è questa cosa in sè un residuo di quell'oggetto medievale, al quale il principio del protestantismo e quasi tutto il kantismo si oppone? L'Eucken s'è certo fatto mille volte queste domande; nè egli pretende che non si possa andare oltre Kant, come pensa che non si possa tornare indietro; ma è pure certo che il cattolico non può non adombrarsi del pretto criticismo kantiano. Si ha un bel fare centro della conoscenza l'attività propria dello spirito, si ha un bel proclamare una

rivoluzione copernicana nel mondo conoscitivo: se resta quella cosa in sè inaccessibile, la conoscenza non penetra il reale, ed è condannata a contentarsi delle ombre. E questo agnosticismo non è di quelli che comportino o importino un *modus vivendi* con le religioni rivelate e dommatiche: giacchè non dà nessuna base oggettiva, su cui possa elevarsi l'edifizio della fede, non ammette limiti al di là dei quali possa postularsi il contenuto delle credenze, ma s'estende fin dove spazia il pensiero umano, per tutto affermando, dove apparisca un reale, che essa è puro fenomeno, al di là del quale resta un ignoto. La cosa in sè, infatti, è un che, non un quale; e il contenuto di ogni religione non può non essere anche un quale. I cattolici, per quella finezza di fiuto che han sempre derivato dallo studio della Scolastica, sentirono presto questo contrasto del kantismo con lo spirito d'una religione positiva; e nel 1817 ascrissero all'Indice l'esposizione del Villers, e quando della *Critica della ragion pura* si fece una traduzione italiana (1820-22), poco dopo fu anch'essa posta tra i libri proibiti (11 luglio 1827). Ed i nostri filosofi cattolici tennero tutti il grande di Koenigsberg per un sofista e si fecero un dovere di combatterne il soggettivismo. Il vero è che Kant lascia nei cattolici e nei non cattolici, e nei razionalisti, un'insoddisfazione tormentosa, che è vano dissimulare.

Ma a calmare questa insoddisfazione sono pienamente d'accordo con l'Eucken, che non valga tornare a ciò che è irreparabilmente finito. Anzi bisogna procedere innanzi, percorrendo tutta la strada a metà della quale Kant fermossi. — E giustissime mi paiono le considerazioni storiche soggiunte dall'autore nella seconda parte dell'opuscolo intorno

ai caratteri del tomismo, le sue relazioni con la filosofia aristotelica e la differenza dello spirito degli odierni tomisti da quello di S. Tommaso.

III

Un saggio sul fondamento psicologico della religione. (1)

(1905)

È un libro seriamente pensato e coscienziosamente scritto. La tesi che l'autore cerca di dimostrarvi non è nuova, nè gli argomenti sono tutti, nè la maggior parte originali; ma si vede che chi scrive ha studiato a lungo e con passione il suo tema, e scrive con profonda convinzione di aver raggiunta la verità: qualità che, se non bastano a guadagnar l'assenso, si conciliano la simpatia di chi legge.

La tesi dell'autore è questa: che la religione non è un prodotto razionale dello spirito, ma un'affermazione pratica; non già morale, come pensava Kant, sibbene eudemonistica. « La religione, egli dice, è sostanzialmente un'affermazione della oggettiva superiorità del bene sul male che vien posta in uno stato emotivo con un processo psicologico extra-razionale » (p. 175). Cioè: 1° l'essenza del divino non è la verità e non è la bontà, ma il bene nel senso eudemonistico del termine; 2° questo bene è divino in quanto è assolutamente superiore al male; 3° questo bene assoluto non è dimostrabile razionalmente,

(1) Luigi Valli, *Il fond. psic. della rel.*, Roma, Loescher, 1904 (pp. 242 in-16).

ma è affermato immediatamente dall'anima trascinata dalla forza del sentimento: posto di là dei limiti del noto, nel campo delle forze ignote, delle disposizioni intime delle forze apparenti, del futuro, del noumeno. Dove c'è fede religiosa, non c'è scienza; dove c'è scienza, non c'è fede, non è possibile la fede. Il conflitto tra la religione e la scienza è irresolubile. L'impulso del sentimento, che crea la fede, e il processo razionale, che costruisce la scienza, sono due fatti, due disposizioni spirituali assolutamente inconciliabili tra loro, e irriducibili l'uno all'altro.

L'autore, dotto nello studio delle religioni, fa vedere che questo che ei ritiene contenuto essenziale del concetto religioso, si ritrova costantemente in tutte le forme di religione dalle più basse alle più elevate. E questa riprova dell'esperienza crede sia la migliore dimostrazione dell'esattezza della sua induzione. Giacchè il Valli ce l'ha coi filosofi che hanno voluto scorgere l'essenza della religione dall'alto delle loro costruzioni, ed è fermamente persuaso che la scoperta del concetto non può essere se non il risultato dell'indagine induttiva; che in somma non può sapere che cosa è la religione chi non conosca tutte le religioni.

Non è possibile qui discutere le ragioni di questi principii da cui muove l'autore. Gli si potrebbe già opporre, che l'indagine dell'essenza della religione attraverso le varie religioni presuppone il concetto della religione, senza di cui non si saprebbe riconoscere le religioni materia della stessa indagine. Ma io preferisco sottomettere all'egregio autore una più semplice osservazione. Egli che crede di avere squadrate intimamente tutte le religioni, cioè le religioni storiche, o passate, finora apparse tra gli uo-

mini, conchiude la sua interessante monografia schizzando anche lui la sua brava religione dell'avvenire: una religione, che non avrà niente di tutto quello che il Valli, col suo metodo induttivo, ha scoperto come costitutivo ed essenziale del fatto religioso; perchè sarà una religione spoglia di quella sua special natura, per cui è apparsa inconciliabile con la scienza. Sarà sì la suprema aspirazione umana al bene: ma al bene riconosciuto, dimostrato, constatato dalla scienza nello stesso corso indefinito della natura; un bene, a riconoscere, a constatare il quale, non occorre l'impeto alato della vecchia fede, che crede l'assurdo perchè giova di crederlo, ma il freddo e lento operar della ragione scrutatrice della natura. Le due antiche avversarie, le perenni nemiche, nell'avvenire vagheggiato dallo spirito scientifico del Valli, si danno la mano, diventano una cosa sola. Ora io domando al Valli: qual'è la vera religione? Dico la religione, non che soddisfaccia di più l'animo vostro, ma quella che paia al vostro intelletto più razionale, più vera, più coerente, più logica? Quella del passato scoperta con l'induzione, o quella dell'avvenire costruita dalla vostra filosofia, o se vi piace, scoperta dall'alto delle vostre costruzioni? Se la religione è per sè irrazionale, non potrà mai, neanche nell'avvenire più remoto, farsi razionale. Se un giorno potrà essere perfettamente razionale, essa dev'essere stata sempre, per sua natura, razionale.

Quando si parla, come oggi spesso si fa, di religione, di politica, di scienza dell'avvenire, si esprime in una forma nuova una cosa assai vecchia, che prima si esprimeva dicendo: il concetto della religione, della politica ecc. Il concetto è sempre una costruzione ideale, quindi non riscontrabile nella storia, se non con deficienze e lacune che costitui-

scono, direbbe il De Sanctis, il limite dell'ideale. L'ideale è per se stesso un futuro, ma un futuro, non destinato mai a diventare presente: un futuro che è futuro per noi, com'era per quelli che furono prima di noi e come sarà per quelli che saranno dopo di noi. È il concetto, l'estratemporaneo ed utopico, se è il vero. Ma questo estratemporaneo ed utopico, se è il vero, non è in contraddizione con la storia, coi fatti; anzi ne è la verità, ne è il principio, senza di cui essi sarebbero inintelligibili (1).

Onde io dico: se la vostra religione dell'avvenire è vera, la vostra religione del passato è falsa. Se la religione dev'essere razionale, questo è segno che essa è, anche quando non pare, razionale. Il Valli, che non ha scoperta questa intrinseca razionalità, e s'è appellato al sentimento, il Valli della religione dell'avvenire, non ha trovato quello che andava cercando.

E non poteva trovarlo. Egli infatti si proponeva propriamente, come dice il titolo, l'indagine del fondamento psicologico della religione; s'indirizzava cioè ai motivi psicologici che operano sulla ragione creatrice delle religioni. Ora, com'è possibile trovare nei motivi psicologici (nei sentimenti) il fondamento razionale o la razionalità della ragione? Sarebbe lo stesso che voler trovare il perchè razionale del fatto che Virgilio scelse di scrivere in latino anzi che in italiano come Dante. La ragione opera sempre razionalmente: se l'uomo crea una religione, ci deve avere le sue ragioni. Ma la razionalità sua, s'intende, è condizionata dalla psicologia, dai fatti, dalla storia. I ragionamenti di cui io stesso

(1) [Vedi il mio scritterello *Il sofisma del doppio fatto* nella *Voce* del 20 maggio 1909.]

son capace in differenti stati d'animo, non sono identici; ma non per questo non sono entrambi ragionamenti. La razionalità della scienza non è la razionalità della religione, la razionalità d'una forma di religione non è la medesima razionalità di un'altra forma; come il ragionamento del sazio — secondo il detto volgare — non è lo stesso ragionamento del digiuno. Ma per ciò non può dirsi che una è razionalità e l'altra no. Che se quèsto si potesse pensare da uno per conto proprio, non si potrebbe nè anche dire da lui a un altro. Ora il Valli, com'è chiaro, per scoprire la razionalità della religione, non avrebbe dovuta cercarla nelle condizioni estrarazionali da cui essa razionalità è condizionata, perchè tali condizioni sono appunto il principio della differenza d'una razionalità dall'altra e quindi la ragione per cui la razionalità dello spirito religioso è irrazionalità per lo spirito scientifico. Insomma, per intendere la religione nella sua razionalità, bisognava cercare non il fondamento psicologico, ma il fondamento razionale della religione.

Il Valli risponderà forse che il fondamento razionale è inutile cercarlo, perchè non c'è: e il fondamento è puramente psicologico, emotivo. Ma appunto questa è l'esigenza che si vuol affermare: c'è una logica dello spirito in cui prevale il sentimento, e c'è la logica dello spirito in cui prevale la ragione. Ma qual'è quella logica? Quando in me si è dissipata la nebbia d'una passione, posso dire che prima, sotto il dominio di quella, io non ero in grado di ragionare. E lo dico infatti; ma voglio intendere, non che non ragionassi affatto, ma che ragionavo male, cioè su dati, con elementi non corrispondenti a verità, perchè insufficienti; chè, del resto, qual ero prima tale son dopo; e appunto la razionalità di

prima è quella che mi aiuta a sottrarmi dal giogo della passione, anzi è essa stessa che si rivendica in libertà. Tanto è vero che la religiosità per se stessa è essenzialmente razionale che, ripeto, trionferebbe, secondo il Valli, col trionfo della ragione e della scienza, nella religione dell'avvenire.

IV

Studi italiani sul modernismo.

(1908)

Tra gli studi italiani sul modernismo occupano posto cospicuo due volumi del Prezzolini [1]; i quali, per altro, si propongono piuttosto uno scopo informativo, che veramente storico e critico. Non che vi manchino acute osservazioni intorno all'origine e allo sviluppo del modernismo e apprezzamenti profondi del suo valore storico e ideale; ma, a considerarli da questo lato, si correrebbe il rischio di non intendere il pregio dei due lavori e di lasciarsi sfuggire il loro merito specifico o preponderante. Nelle più importanti questioni storiche e critiche, quelle che attirano di più l'attenzione di chi voglia capire il posto che al modernista spetta nel movimento generale della civiltà moderna, il Prezzolini per lo più si contenta di accennare, o accettando opinioni altrui, che gli paiano ben dimostrate, o formulandone di suo qualcuna, fugacemente giustificata. Così, nei punti più de-

(1) Giuseppe Prezzolini, *Il cattolicismo rosso*, Napoli, Ricciardi, 1908 (pp. xx-352 in-16); e *Cosa è il modernismo?* (In app. il testo della Enciclica dell'8 settembre 1907 contro il modernismo), Milano, Treves, 1908 (pp. 106 in-16).

licati delle dottrine propugnate dai modernisti, preferisce l'esibizione pura e semplice d'un documento qualsiasi all'analisi delle idee, alla ricostruzione critica del pensiero quale è sorto negli scritti dei maggiori e più efficaci cooperatori del movimento modernista, e quale la logica della storia — checchè ne pensino i piccoli modernisti — consente che si svolga. E il critico, a lettura finita, potrebbe forse domandare al Prezzolini: — Ma, in somma, qual'è la vostra opinione? — Giacchè, se un'opinione pareva che il Prezzolini l'avesse nel *Cattolicismo rosso*, passando poi al *Cos'è il modernismo?*, quell'opinione si vede abbandonata. Lì infatti è accennata l'idea che il cattolicismo romano è presso a morire, avendo perduto tutta la sua utilità sociale; onde la presente crisi è una crisi d'ozio di un'aristocrazia disoccupata; un movimento « teorico, astrattore di quintessenze..... obbediente alla *raison raisonnante* »; che perciò i rimedii proposti dai modernisti « non valgono nulla » (pp. 340-1); che infine, « la lotta fra vecchi e nuovi cattolici è una lotta di ritardatarii, una lotta dentro una setta che sta per morire » (338). Qui, invece, il modernismo è definito « l'unica battaglia ideale del ventesimo secolo » (p. 34), e dei modernisti, terminando, l'autore dice così: « Quando noi li sentiamo, ci pare che ancora l'orologio dell'Umanità abbia le molle sane e batta, lentamente, ma irrevocabilmente, sempre più prossimo al principio d'una nuova giornata, di cui vorremmo essere gli albori » (p. 99). — Non si può dire, in verità, che tra il primo e il secondo libro vi sia contraddizione; ma, almeno, la disposizione dell'animo è certamente cambiata: prima l'autore voltava le spalle ai modernisti non sapendo quasi che farsene, salvo che per la democrazia so-

ciale di don Murri; dopo, invece, si rivolge con una lettera a tutti i modernisti giovani, che ritiene « rinati per l'umanità il giorno 8 settembre 1907 », e rinati, a quel che pare, per il progresso dell'umanità.

Ora la verità è che il Prezzolini non ha grande interesse di giudicare questi signori modernisti. Egli, proseguendo per la sua via di scettico dilettantismo, esteticamente simpatizzante con tutti i sinceri agitatori di idee, s'è incontrato ultimamente nei modernisti; e ha ben veduto che costoro avevano una fede da difendere; e, come già per il contingentismo, il prammatismo, l'umanismo, ha sentito il bisogno di fermarsi a studiare ora il modernismo, raccogliendo quante più notizie, e più recondite, ha potuto sulla materia, sia per indagare le idee, sia per conoscere le persone. Onde nessuno forse c'è oggi, in Italia e fuori d'Italia, che sia più addentro nella bibliografia del modernismo; di cui egli ha ricercato con gran fatica libri ed opuscoli e riviste, procurando di scoprire pseudonimi e anonimi anche di opuscoletti di niun valore effettivo pel movimento studiato. E par che invidii al Sabatier — altro appassionato studioso non cattolico del modernismo — la notizia che questi abbia potuto avere d'alcuno scritto, rimasto a lui inaccessibile. La bibliografia, insomma, per la bibliografia: come se, invece di modernismo, cioè di filosofia e di religione, ossia di ciò che più preme allo spirito umano, si trattasse della letteratura industriale del Ruscelli o del Dolce. E per questa parte credo che il *Cattolicismo rosso* abbia una vera importanza scientifica, e potrà sempre servire allo storico come ricca indicazione esatta e coscienziosa di materiali. Gli uomini più noti del modernismo sono pure studiati nella biografia e nella psicologia, non compiutamente, certo, chè non sarebbe stato opportuno

nel disegno del Prezzolini, ma con accuratezza sempre e con artistica genialità di rappresentazione. Tuttavia, conosciuti i libri e le persone, dopo avere con gusto d'artista ascoltato i modernisti, non si direbbe che al Prezzolini importi più che tanto di domandarsi quale sia il significato profondo di quello che essi ci dicono. E quando, quasi obbligato dal soggetto, si propone tale domanda, si sente che non è più lui: finisce quella sicurezza d'intuito e d'affermazione, quella *verve* e quel calore e quella sincerità viva del suo discorso: e si sente lo stento e l'artifizio. La soluzione di continuità tra il dilettante d'erudizione bibliografica e d'analisi psicologica da un lato e il critico e lo storico dall'altro si scorge anche materialmente nel *Cattolicismo rosso*, nella separazione, che l'autore ha creduto non solo possibile, ma anche opportuna, tra lo studio oggettivo, diciamo pure così, del modernismo, e il suo giudizio filosofico e storico posto in fondo al volume come conclusione, col titolo: *Cristianesimo e Cattolicismo*. E come egli si senta in questa conclusione costretto a farsi altro uomo (se fosse possibile) da quel che è stato nel libro, e che egli è, apparisce dalle curiose dichiarazioni di metodo, che manda innanzi alla conclusione stessa: « Il sapere consiste nella costruzione di tipi e di modelli, ossia, di essenze. Ricercando qui quale sia l'essenza del Cattolicismo e del Cristianesimo, avverto subito che l'indole del mio lavoro cambia totalmente, e che gli amatori di bazzecole storiche, i disputatori eterni sui variabili ed ignobili « fatti », i collezionisti di aneddoti non troveranno roba di loro gusto ecc. ecc. ». L'avvertenza, se si guarda bene, non va ai lettori; ma all'autore stesso, che sente qui il bisogno di stimolare il proprio cervello a cambiar mestiere. — Il che, non

dispiaccia al nostro Prezzolini, non riesce a lui, e non riesce a nessuno. Eguale sforzo è facile a notarsi nella *Lettera aperta ai giovani modernisti* che è gran parte dell'opuscolo *Cos'è il modernismo?*; dove il Prezzolini ritrova se stesso soltanto nell'ultimo capitolo: *I cattolici rossi,* in cui con rapida mano schizzate le figure principali di questi neo-cattolici, da Enrico Newman a Romolo Murri. Questi ritratti appena abbozzati sono pieni di verità. Anche il *Cattolicismo rosso* ha pagine assai belle per efficace descrizione della psicologia del modernista. Benissimo detto p. e. quello che l'autore nota dell'intellettualismo di questi anti-intellettualisti (p. 247): « Se fra i critici leggerete parole anti-intellettualiste, non ci badate, son scherzi della vita: l'anti-intellettualismo non è che una specie, una varietà, una famiglia di intellettualismo. Prendete quei libri citati del Loisy, del Saintyves, del l'Houtin: sentirete con che gusto l'erudito sfodera il suo sapere e con che segreto disprezzo contempla dall'alto delle sue montagne di schede il cardinale accigliato e il pretino campagnolo scandalizzato. Quasi tutti questi tipi di modernisti educati in una scuola libera sarebbero finiti eccellenti professori di letterature comparate, archivisti ordinati, assiriologhi illustri, e avrebbero studiato l'Arcadia e l'Eufuismo, le gabelle del XIV secolo e i mattoni incisi di Ninive, con lo stesso interesse e con lo stesso gusto con cui ora si occupano dei tre sinottici, del dogma della verginità di Maria ecc. ». — Per questa ragione entrambi i libri del Prezzolini, ma segnatamente il primo, si leggono molto volentieri.

Definito però il carattere dei due volumi, non si può se non lodare l'esecuzione data dall'autore al proprio disegno, e additare in special modo la profonda preparazione erudita, che apparisce dal mag-

gior volume. Criticare certi giudizii sarebbe pedanteria. Soltanto a proposito del gran caso che il Prezzolini inclina a fare dei giovani modernisti (che ha ragione di veder prossimi ad uscire dalla Chiesa), poichè questa è opinione alquanto diffusa e cara agli stessi giovani modernisti più arditi, che quasi ostentano la loro indipendenza spirituale, credo opportuno notare che questi giovani, in realtà, non hanno proprio nessuna importanza storica, e non possono offrire più nessun interesse allo studioso. Il cattolico, che vuol rimaner tale trasformando il cattolicismo per rimetterlo al passo dello spirito moderno, rappresenta uno sforzo, che è un vero grande esperimento storico. Ma, perchè l'esperimento riesca e sia sinceramente significativo, occorre una volontà irremovibile di restare dentro il cattolicismo, pur con tutto il progresso dello spirito. Il modernista, infine, che oggi c'interessa, è Maurizio Blondel. Ma un Petrone, che manca di rispetto a Pio X, o uno scrittorello qualsiasi di *Nova et vetera*, che gongola di gioia per ogni passo innanzi che il Loisy faccia verso il suo distacco definitivo dal cattolicismo, ci dà l'aspetto d'un fanciullo che fa gran festa perchè la mamma gli ha messo per la prima volta le brache. Se non siete cattolici, fateci il piacere di lasciare in pace il cattolicismo, come fa da quattro secoli e più la filosofia moderna. Siete ridicoli, se credete che incominci ora la critica del cattolicismo, che per la filosofia è morto da un gran pezzo. Siete anche ridicoli, se credete che voi possiate ammazzarlo ben altrimenti che non abbia già fatto la filosofia, cioè nella filosofia.

V

Replica a un modernista.

Coi critici, che han preso a discutere le idee espresse nell'uno o nell'altro degli scritti raccolti in questo volume non credo opportuno polemizzare, perchè ogni lettore volenteroso troverà, spero, negli stessi scritti che precedono i miei argomenti contro le obbiezioni, che mi son state mosse: e ai detti critici credo pertanto di avere già abbastanza risposto, quando le obbiezioni eran di quelle, a cui occorresse risposta (1).

---

(1) Che gioverebbe p. e. rispondere a quello scrittore del *Rinnovamento* (1908, a. II, v. III, p. 208), il quale, a proposito di quel che ripeto a p. 276 di una felice osservazione del Prezzolini su uno degli atteggiamenti intellettualistici di certi modernisti, vorrebbe insegnarmi che cos'è propriamente l'intellettualismo?

E che sugo ci sarebbe ad esaminare gli sfoghi tanto accorati del prof. Varisco (*Opinione cogniz. e fede* nello stesso *Rinnov.*, pp. 85-98) contro la nota che lo riguarda e che ho riprodotto a pagg. 54-6? Non nego che ad ottener giustizia, presso lo stesso professore, delle gravi accuse d'ogni genere, che egli per quella nota mi lancia contro nel tumulto della passione, molti particolari mi toccherebbe pur di chiarire pacatamente, per dimostrargli ora il vero senso delle mie espressioni, ora l'esattezza puntuale delle mie citazioni, ora la portata di certe critiche; ma... per tutto ciò sarebbe necessario che il prof. V. potesse ascoltarmi con calma: ciò che non mi par possibile sperare, almeno per ora, a giudicar dal tuono con cui si è difeso. Per intanto, posso assicurargli che nelle quindici pagine fitte che mi ha tirate contro, si contengono molte confusioni, equivoci ed inesattezze: e che però con serena coscienza non ho creduto di dover modi-

Una speciale replica stimo tuttavia di dovere al direttore della defunta rivista *Nova et vetera*, che la mia valutazione del modernismo s'affrettò a ribattere [1] con la sollecitudine di chi corre al riparo, quasi trepidando per l'esito della pugna, e mal confidando nelle proprie forze.

Di questo stato d'anima che io rilevo come un documento singolarmente significativo del modernismo, e che è insieme il principal motivo, da cui sono indotto a questa replica, si può scorgere una ingenua manifestazione nella recensione che lo stesso scrittore, celato sotto il velo d'un pseudonimo, fece nella stessa rivista d'altri miei scritti, concernenti l'insegnamento religioso; dove fu visto uscire in questa dichiarazione: « Ad ogni modo noi vediamo nettamente che il dissidio fra noi e il filosofismo hegeliano, avanzatosi per modellare tutta la nostra vita spirituale, sarà, domani, il conflitto di tutta la cultura nazionale. Noi stiamo uscendo da un doloroso periodo di disgregazione, nel quale le vecchie formole del pensiero religioso hanno mostrato di aver smarrito ogni virtù formatrice ed unificatrice sullo spirito delle giovani generazioni. Il periodo della nuova elaborazione morale, sui risultati della quale sia possibile riedificare l'edificio del

---

ficar nulla nella nota incriminata. Posso con pari coscienza dichiarargli — se questo gli può giovare a ritornare alla calma necessaria a ogni discussione — che nessuna delle parole da me scritte sul suo conto contiene nella mia intenzione allusione men che onorevole alla sua onesta volontà di galantuomo. Ma, per parte mia, non avrei creduto che l'egregio professore avesse bisogno d'una dichiarazione di questo genere.

(1) V. l'art. *Cristianesimo o idealismo? Risposta a G. Gentile*, in *Nova et vetera*, a. I, n. 11-12, (giugno 1908) pp. 349-57.

pensiero e della disciplina etica collettiva, è cominciato. E un bivio decisivo si apre dinnanzi a noi. Affermeremo noi la vitalità imperitura dello spirito religioso, spirito di speranza e di entusiasmo, la sua eteronomia di fronte alla sistemazione mentale delle idee, o crederemo di uscire dal mito della conoscenza religiosa, per possedere la pienezza della conoscenza razionale? Da una parte è il neo-cristianesimo: dall'altra l'idealismo. Il nostro dado è tratto: anche i filosofi neo-hegeliani hanno tratto il loro; le due concezioni stan facendo la loro prova vitale: al trar dei conti, la più benefica prevarrà. Naturalmente noi non abbiamo dubbi sull'esito della prova » (1). Tanto naturalmente, che l'egregio scrittore sente il bisogno di farne esplicita protesta! Comunque sia,

---

(1) a. I, n. 13-14, 10-25 luglio, 1908. pp. 39-40. Cfr. la lettera *Scolastico filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?* nel *Rinnov.* 1907, a. I, v. II, pp. 386-93, che si direbbe scritta dalla stessa penna degli articoli di *Nova et vetera*, e, ad ogni modo. rivela anche più candidamente cotesta preoccupazione rispetto all'idealismo razionalista. Degli scolastici, che contro il volontarismo continuano a vantare il primato della ragione, vi si dice che « non si accorgono che oggi, apologeticamente parlando, la difficoltà non è nel provare che ci voglia la ragione, sì nel mostrare come c'entri la volontà; la tentazione non è il moralismo o volontarismo; la tentazione terribile è il razionalismo », e si dichiara: « Il gran problema è questo. parmi: come si giustifica di fronte alla ragione la gnoseologia propria della fede?... E quando si sente sul serio questa giustificazione filosofica della gnoseologia cristiana. non solo non saranno, certo gli elementi razionali riaffermati dal Cristianesimo che faranno difficoltà, bensì gli elementi vorrei dire irrazionali dal cristianesimo introdotti: il problema non sarà di spiegare perchè il lavorio della ragione ci voglia. bensì come e perchè esso da solo non basti. È il problema che s'affaccia pungente quando si leggono il Croce e il Gentile, ecc. ecc. ».

a gente che fa del suo meglio per intendervi e superarvi, non sarebbe onesto trascurare di rendere il più possibilmente chiaro il vostro pensiero, anche a costo di ripetervi.

Io ho detto contro il Loisy che « di storie se ne ha almeno due: una che suppone la verità, e una che non suppone niente, e deve darci essa la verità. Se diciamo filosofia la conoscenza della verità, la prima suppone, ma non è, la filosofia, la seconda invece vale quanto una filosofia, è un sistema: non è più storia, ma storicismo ». — « In tutto questo ragionamento, — oppone l'avvocato dei modernisti, — è implicato un sofisma *in dictione* »: cioè, qui si giuoca sulla parola verità, ora intesa come verità storica, ora come verità religiosa o filosofica. Giacchè la storia pura non presuppone di certo una verità (filosofica o religiosa), nel senso che « tali presupposti non interessano nulla alla storia, per sè considerata »; giacchè essa « mira all'accertamento dei fatti » e però « deve prescindere dalla valutazione filosofica delle interpretazioni, di cui essi sono stati oggetto ». Ma, se questa storia cerca e vuol darci essa la verità, questa è una verità che non ha che vedere con la verità filosofica; è la pura verità storica, e la storia resta storia e non si converte punto in un sistema, nello storicismo.

Rispondo: appunto questa distinzione tra verità storica e verità filosofica — distinzione del resto, tutt'altro che nuova, — a cui si appella di continuo il Loisy, mi ha fatto definire la sua storia come storicismo; che è come dire, qui, positivismo. Chi infatti ricorre a quella distinzione per negare i presupposti religiosi o filosofici della storia, postula un concetto della storia, per cui il fatto storico non è altro che fatto storico (empirico); fatto che, in quanto fatto, si pone da sè, come assoluto; quindi non più

propriamente verità storica, anzi, perchè assoluto, la stessa verità della religione e della filosofia. La distinzione qui, perchè falsa, si distrugge da se stessa. Ed è falsa perchè astratta: ossia perchè i due termini, che si vuol distinguere, sono concepiti astrattamente come due termini, l'uno fuori dell'altro; laddove la verità è, in concreto, che quei due termini sono due momenti di una sola realtà. Infatti, quando (come il nostro modernista ci ripete) si dichiarano eterogenei due termini, come quelli che io adoperai per caratterizzare più oltre la storia del Loisy, dicendola « storia agnostica »; e cioè si dichiarano eterogenee la storia e la filosofia come la scienza (del fenomeno) e la filosofia (del noumeno), in realtà la distinzione è introdotta per mettere alla porta con buone maniere uno dei due termini, sapendo o non sapendo che fuori la porta non c'è un'altra stanza, ma la strada, anzi l'abisso del nulla. Si vuol rimandare la filosofia; e *quod differtur*, anche questa volta, *aufertur*. Si ha un bel dire che la filosofia o la religione si troverà più in là, più in sù, in un altro piano ecc.; ma una volta che nel piano in cui ci si colloca, — e che è la storia — ci si sta bene, *cui bono* poi scomodarsi, per passare all'altro? Chi sta bene, non si muova; e gli storici che, nella storia non vogliono filosofia, effettivamente, non si muovono, e non escono mai dalla storia. Il che, si badi, non sarebbe possibile, dico questo rinchiudersi nella storia e non uscirne mai, se in realtà nella storia, essi non trovassero quello che non si sono proposti di cercarvi: quel Dio, appunto, del cui incomodo pensiero volevano almeno provvisoriamente liberarsi. Sicchè, in fondo, l'errore che si addebita alla storia storicista, è l'errore della sua intenzione più che della sua opera, la quale non si può sottrarre alla

legge della sua natura, appunto perchè questa legge è legge. Se non che una storia costruita con quella intenzione viene sì, anch'essa, ad avere una filosofia immanente; ma una filosofia — lo storicismo — insufficiente, se si paragona a una filosofia più profonda, perchè più concreta, come quella che non vede l'assoluto nel fatto, come tale, ma nel fatto come manifestazione (momento) dell'assoluto. E però è che la religione o la filosofia può essere in conflitto o in accordo con una data storia; e però Loisy finisce col farsi condannare dalla Chiesa cattolica.

La verità, dunque, è sì storica che filosofica; ma la storicità può mantenersi con la filosoficità e questa con quella realmente e non illusoriamente, a patto di non distaccarle l'una dall' altra, collocandole in due diversi piani; a patto di coglierle nell'unità, in cui esse possono convivere, distinguendosi sempre, a patto cioè che la verità storica sia concepita come l'incarnazione della filosofica. Una volta staccate le due verità, la seconda, come il noumeno kantiano, si risolve nella negazione che il pensiero fa di se stesso, nel puro nulla: e non resta se non la prima, malamente costretta a fare entrambe le parti.

Chi non distingue veramente, adunque, non sono io, ma è il modernista. Il quale chiude poi gli occhi alla luce del sole quando nega che « la storia, nel suo significato generico, di euristica delle fonti, di critica delle fonti, di comprensione dei fatti » contenga quegli elementi, che io ho detto imprescindibili nello storico; ossia quelle categorie, quei concetti, da cui egli deve partire nell'opera sua. E voi fate l'euristica delle fonti della Riforma, senza saper nulla della religione cattolica, o della religione, o dell'uomo, del suo spirito, dei suoi bisogni. O fate l'euristica della storia della meccanica senza possedere in nessun

modo i concetti di moto, di massa, di velocità, senza avere nessun principio onde vi riesca d'indovinare a che specie di documenti vi convenga ricorrere, per costruire la vostra storia. E voi fate la critica delle fonti per la storia della filosofia greca, senza essere capaci fin da principio d'intendere il linguaggio dei dossografi, ed avere una qualche nozione dei problemi di cui essi eran soliti ad esporre le soluzioni escogitate dalle varie scuole. E non voglio dir nulla della comprensione (che solo idealmente può distinguersi dagli altri due momenti della storiografia), perchè è troppo chiaro che comprendere è appercepire, e presuppone un'attitudine, che si costituisce mediante il patrimonio delle idee, che ognuno acquista a grado a grado, chi più e chi meno rapidamente, e, quando s'è costituito, forma direi quasi il nucleo centrale della mentalità dello storico (1).

La quale attitudine io ho detto la fede dello storico; fede, che soltanto per un equivoco il nostro contradittore può contestare. « Dal fatto », egli dice, « che alcune nozioni sono necessarie allo studio

---

(1) Il nostro modernista è disposto tuttavia ad ammettere talune *categorie indispensabili alla ricerca dello storico*: ma, oppone, queste categorie « sono quelle di fatto, di tempo, di luogo, di qualità, ecc. quelle medesime categorie cioè aristoteliche che.... sono inerenti ad ogni formulazione razionale e linguistica della realtà ». Manco male! Ma, una volta che si ammette un a priori assoluto per ogni ricerca storica, perchè e come si avrà poi difficoltà ad ammettere anche un a priori relativo a quella determinata ricerca storica, che quel dato storico istituisce? La categoria di fatto, poniamo, sarà un presupposto di qualsiasi ricerca storica; ma la ricerca storico-religiosa presupporrà la categoria speciale di fatto religioso: altrimenti, in che modo si potrà distinguere, isolare e fissare l'oggetto specifico di questa speciale storia?

storico di un fatto religioso, non ne segue che sia prerequisita una fede: nozione e fede non sono la stessa cosa ». L'equivoco consiste nel confondere il concetto scolastico di nozione, che può ricevere o non ricevere l'assenso dell'intelletto, e il concetto a cui meno intellettualisticamente (nonostante il mio deplorato intellettualismo) mi riferivo io: onde è pur vana l'altra osservazione oppostami, che « avere interesse per l'oggetto della propria istoria non significa riviverlo, aderirvi, assimilarselo, farlo proprio dal punto di vista filosofico e religioso » e che lo storico può paragonarsi al visitatore di una galleria, che non compra i quadri, che pure può ammirare ecc.

Cotesto è veramente intellettualismo della più bell'acqua, nonostante i vostri sospiri per la filosofia che è vita: perchè cotesta è la posizione caratteristica degl'intellettualisti: la separazione, cioè, tra lo spirito e la verità, per la quale lo spirito può anche contemplare e vedere la verità senza aderirvi: separazione che è stata resa possibile dal concetto fantastico della verità stessa in quanto oggetto o contenuto dello spirito: laddove la verità è atto, momento, vita di questo. Il quale non può quindi rimanervi estraneo, per la semplice ragione ch'ei non può essere estraneo a se medesimo. E per persuadersene non bisogna, naturalmente, pensare alla possibile relazione del nostro spirito con una verità astratta, che non è verità per nessuno, o almeno non è verità per noi; bensì alla relazione del nostro spirito con la nostra verità, dello spirito di Tizio con la sua, e così via. Perchè questa è la sola verità che esista come tale: ossia quella che è verità per lo spirito per cui è verità.

Gesù è risorto o non è risorto? Non c'è l'astratta nozione della sua risurrezione, che sia poi comune all'intelletto del credente, del miscredente o dell'in-

differente, con la differenza che l'uno si limiti a prenderne nota senza aderirvi, l'altro vi aderisce e ne fa sostanza del suo spirito e carne della propria carne, e il terzo non dice nè sì nè no. Questo giudizio concepito nelle tre distinte condizioni spirituali, è volta a volta un diverso giudizio: 1) Io credo che Gesù è risorto; 2) Un certo momento si formò la falsa leggenda che Gesù fosse risorto; 3) Non saprei dire se sia vero che Gesù sia risorto; e in ognuno di questi casi il giudizio è una nozione, che è una fede, è un atto vitale, — nel vostro linguaggio, — uno slancio dello spirito. Una fede, nel terzo caso, come quella di Ponzio Pilato, la quale è pur sempre una fede; quella di cui vivono quanti se ne lavano le mani. E sono i più! — E questi tre giudizii, queste tre nozioni del fatto della risurrezione del Cristo, presuppongono non solo l'euristica e la critica delle fonti, ma una certa filosofia, che è diversa nei tre storici diversi; e, io dico, anche una diversa fede, ossia una diversa convinzione fondamentale. — Che cosa bisogna pensare del miracolo della cena di Canaan? La risposta non può essere la stessa presso tutti gli storici, indipendentemente dalle loro convinzioni. E così in ogni caso simile.

La storia, dunque, non può, come il Loisy vuole, restringersi alla semplice constatazione del fenomeno. Ha bisogno, come notava il Le Roy, a proposito dei miracoli, della interpretazione, e questa ci fa trascendere il fenomeno, e richiede la filosofia. La quale, si badi, solo dal punto di vista cattolico [1].

---

(1) Cfr. le osservazioni sul Semeria pp. 7-18. Dal confronto di quest'altro scritto ognuno potrà, spero, veder chiaramente in che senso o fino a che punto io sto col Blondel contro il Loisy.

o, in generale, dal punto di vista trascendente, sarà un presupposto arbitrario e come imposto violentemente alla storia: perchè il razionalismo immanentista unifica l'apriori e l'aposteriori, l'idea e il fatto, elaborando progressivamente l'unità con la critica perenne della ragione.

E però una storia storicista è agnostica: agnostica per quella filosofia che vi è immanente (1).

Nè più ragione ha questo avvocato del Loisy di contestare l'esattezza dell'osservazione del Blondel, che nella concezione storica dell'*Évangile et l'Église* la chiesa venga ad essere fondata non da Cristo, ma sul Cristo. Egli stesso con l'interpretazione che soggiunge, a discolpa del Loisy, del suo modo d'intendere il processo storico della Chiesa (2), viene a riconoscere appunto la necessità di rappresentarsi lo stesso evangelo come germe produttivo della Chiesa e quindi a distruggere quella separazione tra la scrittura e la tradizione, che è il principio della critica loisiana.

Quanto alla mia critica della filosofia blondelliana, egli, se riconosce che il critico è « molto felice

---

(1) « Dio non si mostra — ha detto il Loisy — in fondo al telescopio ». Ed io: « Forse che il telescopio è stato inventato per vedere Dio? »; volendo dire che la scienza che si propone — come quella della natura — di limitarsi alla conoscenza del fenomeno, è tutt'altra cosa dalla scienza che è o presume di essere la vera scienza, professando di conoscere lo stesso noumeno o trattando, comunque, la conoscenza del noumeno; come avviene nella storia, che ci mette innanzi la stessa realtà assoluta, che è lo spirito.

(2) « Atteggiamenti spirituali noti e cresciuti sul medesimo spirito non sono strati geologici, meccanicamente sovrapposti, sono vite nate da germi, sono pampini cresciuti sul medesimo tralcio ». La vita è nel germe, e nell'idea del tralcio ci sono i pampini: che è quello che vuole M. Blondel.

quando fa risaltare il contrasto che c'è in alcune posizioni modernistiche (Blondel), che vogliono adottare la dimostrazione immanentistica del divino e salvare il concetto esattamente scolastico del trascendente »; d'altra parte ritiene che tra il soggettivismo moderno e l'oggettivismo antico (scolastico) c'è posto per altre soluzioni, che si sottraggono alle difficoltà di quelle due: pel soggettivismo, cioè « che trascende se stesso » e conduce « alla esperienza di una realtà trascendente ogni soggetto finito ». Dove l'egregio scrittore combatte — e son contento di avvertirnelo, perchè ciò vuol dire che almeno in questo possiamo esser d'accordo — cóntro i mulini a vento. Giacchè il mio soggettivismo è appunto questo della realtà (spirito, cioè soggetto) trascendente ogni soggetto finito. — Ma voi « presupponete la possibilità, che il soggetto empirico realizzi ed esaurisca l'esperienza diretta dell'assoluto. Ecco il presupposto che noi non accetteremo mai e che pone fra noi ed il razionalismo hegeliano un abisso insormontabile ». Per me, come già per Hegel, il soggetto empirico non esaurisce niente; realizza, non in quanto soggetto empirico, ma *quatenus* soggetto assoluto, cotesta esperienza dell'assoluto, con lavoro che è eterno; appunto come volete voi: « in una continua ascensione verso l'ideale irraggiungibile ». Irraggiungibile, s'intende, nel senso che non possa esaurirsi; non raggiungibile come un dolce pomo, che possa stringersi in mano e mangiarsi una volta per sempre. Non ci mancherebbe altro [1]! E non tema percio che « l'aristocratica fede hegeliana dell'assoluta imma-

---

(1) Vedi la mia lett. al Prezzolini: *Chiesa hegeliana* nella *Voce* del 18 febbraio 1909; cfr. sopra pp. 247-8.

nenza essiccherebbe le fonti dell'entusiasmo e le energie del progresso » [1]. Proprio l'opposto, perchè questa fede è fede nella realtà che non è, ma si fa, e non può farsi se non da sè.

(1) Recensione citata del mio vol. *Scuola e filosofia*, p. 39.

INDICE.

APPENDICE.

Classici della Filosofia Moderna

Collana di testi e di traduzioni

a cura di B. CROCE e G. GENTILE

1. HEGEL G. G. F. - Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio - Trad. da B. Croce Volume di pag. xxvi-523 . . . L. 7,—

2. GIORDANO BRUNO - Opere italiane - con note di G. Gentile — I. Dialoghi metafisici - Vol. di pag. xxiv-420. 6,—

3. KANT E. - Critica del Giudizio — Tradotta da A. Gargiulo — Volume di pagine xiv-360. 5,50

4. HERBART G. F. - Introduzione alla Filosofia — Tradotta da G. Vidossich — Volume di pag. xii-322 . . . . . 6,—

5. SCHELLING F. - Sistema dell'idealismo trascendentale - Tradotto da M. Losacco - Volume di pag. xiii-320 . . . . . 6,—

6. GIORDANO BRUNO - Opere italiane - II. Dialoghi morali a cura di G. GENTILE - Volume di pag. XVI-500 . . . . 7,—

7. BERKELEY G. - Principii della conoscenza e dialoghi tra Hylas e Filonous — Tradotti da G. PAPINI — Volume di pagine XII-241 4,50

8. LEIBNIZ G. G. - Nuovi saggi sull'intelletto umano — Tradotti da E. CECCHI — *Parte Prima - Libri I-II* — Volume di pag. XIII-260. . . . . 5,—

9. KANT E. - Critica della ragion pratica — Tradotta da F. CAPRA — Volume di pagine VII-196 4,50

10. KANT E. - Critica della ragion pura — Trad. da G. LOMBARDO-RADICE e G. GENTILE — Parte I - Vol. di pag. 334 6,—

SEGUIRANNO PROSSIMAMENTE:

HUME D. - Ricerca sull'intelletto umano e sui principi della morale, trad. da G. PREZZOLINI.

In preparazione: le opere principali di Campanella, Bacone, Cartesio, Spinoza, Hobbes, Vico, Locke, Fichte ed Hegel.